الشرائع

أصول النظام الإجتماعي

تأليف الأستاذ الدكتور
بسيونى محمد الخولي





I am Sorry !!!!!

الشرائع

أصول

النظام الاجتماعي

تأليف

الأستاذ الدكتور بسيوني محمد الخولي

الناشر

الأستاذ الدكتور بسيوني محمد الخولي

اسم الكتاب:	الشرائع أصول النظام الاجتماعي
اسم المؤلف:	الأستاذ الدكتور بسيوني محمد الخولي
رقم الإيداع بدار الكتب والوثائق المصرية:	16653 - 2018
الترقيم الدولي:	I.S.B.N.: 5 - 71 - 56 - 90 - 978977
الناشر:	الأستاذ الدكتور بسيوني محمد الخولي
إنتاج وتنفيذ:	الأستاذ الدكتور بسيوني محمد الخولي
بلد المؤلف:	جمهورية مصر العربية
بلد الناشر:	جمهورية مصر العربية
سنة النشر:	1441ه - 2020م
رقم الطبعة:	الأولى

الناشر

الأستاذ الدكتور بسيوني محمد الخولي

جمهورية مصر العربية ـ محافظة الغربية ـ مركز قطور ـ أميوط

البريد الإليكتروني dr.elkholie30101955@gmail.com

هاتف ثابت: 0020402820252

هاتف محمول: 00201094332499



بسم الله الرحمن الرحيم

إسـداء وإهـداء

إلى

النـاس كافة

بسم الله الرحمن الرحيم

"هذا بلاغ للنـاس ولينذروا به وليعلموا أنما هو

إله واحد وليذكّر أولو الألباب"

صدق الله العظيم

إبراهيم: 52

بسم الله الرحمن الرحيم

"ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٍ مِّنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ"

صدق الله العظيم

(الجاثية 18)

المحتويات

الأشكال البيانية

مقدمة

أوضحنا في مصنف خلى كيف أن الإله العظيم بحكمته وطلاقة قدرته ضمّن رسالاته إلى المكلّفين من خلقه ذوي العقل والإرادة شعائر فرضها عليهم ليتواصلوا من خلالها معه.

ولتغذي أرواحهم وتحفزها دوماً ولتهذب جوارحهم وهم يباشرون حركتهم من أجل إعمار الكون وتفعيل الوجود ومن ثم فالشعائر موجهة إلى الروح وهو الشق الرمزي الخفي من الإنسان.

وفي هذا المصنف نبيّن كيف أن الخالق سبحانه ضمنّ رسالاته كذلك شرائع محكمة واضحة تنصرف إلى تمكين منهج الله في الكون وضبط حركة وسلوك بني البشر وكأن حركة الإنسان في الكون منضبطة ومحكومة بتأثير ضابطين:

الضابط الأول هو تأثير الشعائر في تهذيب جوارح البشر أثناء حركتهم في الكون والوجود.

الضابط الثاني هو الشرائع التي ضمّنها الله رسالاته وتستهدف ترتيب وتنظيم حركة الإنسان في الكون.

ومن شأن ضبط وتقويم حركة الإنسان في الكون عبر الضابطين الموضحين أعلاه أن ينزع بالإنسان نحو أداء الشعائر وعبادة الله والتواصل معه بتفانٍ ورضى وانسجام ما يستوجب رضى الله وحبه ومغفرته وتيسير حركته في الكون.

وهذا هو الشق المادي البادي من الإنسان الذي وُجّهت إليه الشرائع لكي تضبط سلوكاته وحركاته وعليه تحكم الشعائر الشق الروحي في الإنسان لأنها تناسبه وتحكم الشرائع الشق المادي في الإنسان لأنها كذلك تناسبه.

وهذا هو التوازن الذي ساوت من خلاله ووازنت شِرعة الإسلام بين شقي الإنسان الروح والمادة ولم تغلّب أحدهما على الآخر بل خصصت لكل شق ما يتواءم مع طبيعته وتكوينه ونشاطه وتفاعلاته وحركته في الكون.

فالإنسان يسلم لله ويؤمن به ويتواصل معه من خلال روحه ومن ناحية أخرى يعبده من خلال الشعائر التي هي أفعال، ثم يباشر حركته ونشاطه في الكون عبر بدنه وجوارحه وفق منهج الله.

ومن ثم جاءت الرسالات من عند الله لتحمل من الوسائل والآليات ما يعالج مكونات كل شق دون تغليب لأحدهما على الآخر ومن شأن ذلك التوازن ألا يجعل الإنسان روحياً معرِضاً عن النشاط والحركة ولا مادياً دون روح ولا يعرف إلا النشاط والحركة.

نحن وكل من قرر أن يتصدى لتأمل ودراسة وتحليل الظواهر الإنسانية الاجتماعية أي الإنسان في مجتمعه لا مفر لدينا من الانطلاق من حقيقة مطلقة.

وهي أن الإله الخالق قد قضى بتشكل الظواهر الإنسانية الاجتماعية ضمن قضائه الذي قضاه في الكون وتفضي هذه الحقيقة إلى نتيجة جوهرية وهي أن الظواهر الإنسانية الاجتماعية تمثل حتمية حياتية تمت بكيفية معينة وتشكّل وتوجّه حركة الإنسان في الكون بطريقة معينة وفي اتجاه معين

إن ثمة تماهياً بين الإرادة الإلهية وقضاء الله فكل قضاء الله هو بإرادته وكل ما يريده الله يقضي به ولا يجد دارسو الظواهر الإنسانية الاجتماعية صعوبة في إثبات ما نقول به أو التوصل إليه.

وعلى ذلك فقد كانت الظواهر الإنسانية الاجتماعية بكيفية وهيئة معينة وتتفاعل مع ذاتها ومع الكون بطريقة معينة محكومة في ذلك بضوابط وقوانين مصدرها الإله الخالق.

لقد جاءت الظواهر الإنسانية الاجتماعية مرتبة بطريقة تتوافق مع إرادة وقضاء الله في الكون.

وذلك لأن الإنسان والمجتمع الذي شكّله هو نتاج قضاء الله في الكون وقد جاء وفق مشيئته.

كذلك فحركة الإنسان في الكون التي تتم وفق ما قضى الخالق العظيم تتولد عنها الظواهر المذكورة فكل حركة تولّد ظاهرة.

ولأن الإنسان مخلوق عاقل مفكر استخدم عقله وتفكيره فيما يتجاوز متطلبات غريزته وواصل التفكير في فهم وتفسير الواقع.

والتعاطي والتعامل مع ما يحيط به كانت الظاهرة الفكرية [الثقافية] هي أول الظواهر الإنسانية الاجتماعية.

ولأنه منذ خُلق وهو يألف التجمع في إطار رابطة ذات خصوصية للتناسل والتكاثر، كانت الظاهرة المجتمعية هي الظاهرة التي تلي ظاهرة الفكر [الثقافة] ولعل تلك الظاهرة غريزة فطرية في تكوين الإنسان وفطرته.

ولأنه منذ أن خُلق في هذه الأرض أخذ يواجه ويكابد صعوبات ومشاق الحياة ويتعاطى ويتعامل ويتفاعل مع عناصر الوجود ومفردات الكون التي تحيط به من أجل الحفاظ على وجوده وكفالة تفاعله وضمان تطوره وسط مكونات وتفاعلات هذا الكون الصاخب بالحركة والنشاط، لذلك كانت الظاهرة الحضارية.

وباستخدام العقل المفكر وفي إطار التجمع وفي مواجهة ظواهر الكون وعناصر الوجود شرع الإنسان يبحث عن متطلبات الغريزة.

حتى يؤمّن الحياة ويضمن الاستمرار والبقاء فواجه صعوبات شحة الموارد التي واجهها بمواءمة متطلباته وحاجته مع المتوافر منها فكانت الظاهرة الاقتصادية.

ومنذ أن تشكل المجتمع الإنساني بأبسط صوره كان في حاجة إلى التنظيم والترتيب والقيادة والبحث عمن يستطيع القيام على أمر أفراده وتنظيم العلاقات فيما بينهم فكانت الظاهرة السياسية وما يرتبط بها من إدارة وقانون وما إلى ذلك من ارتباطات أخرى.

أسلفنا أن الظواهر الإنسانية الاجتماعية هي قضاء الله وإرادته في الكون ومن أجل إنفاذ منهج الله وترتيب وتنظيم العلاقات بين البشر كان التشريع الإلهي ضمن الرسالات وهذا التشريع أنزله الله على المجتمعات الإنسانية في نموذجين.

النموذج الأول من التشريع نزل في رسالات على أقوام من أجل إصلاح وتنظيم المجتمعات التي يعيشون فيها.

وكان ذلك هو واقع حال كل الرسالات التي نزلت على المجتمعات قبل مجيئ شريعة الإسلام فأقوام نوح وهود وصالح ويونس وإبراهيم.

ولوط وشعيب وموسى وعيسى جاءتها رسالات الإله من أجل إصلاحها لا من أجل تأسيس وتشكيل مجتمعات جديدة !!

النموذج الثاني من التشريع هو النموذج الذي نزل على العرب في شرعة الإسلام وهو تشريع جله إنشائي وقليله إصلاحي وكان هو الأساس والحافز لإنشاء مجتمع جديد قائم على التشريع الإلهي.

وتتمثل مهام التشريع الإلهي في المجتمعات التي نزل إليها ومن أجلها في تأسيس المكونات النظمية والهيكلية لتلك المجتمعات والحفاظ عليها من التصدع والإنهيار.

وذلك لأنه تشريع يجمع صفات الكمال والمثال إضافة إلى كونه أخبر بطبيعة الناس وأقدر على التعاطي معهم ومعالجة أحوالهم.

لقد ساهمت الشرائع التي هي التشريع الإلهي بصدق وواقعية وبشكل مباشر في صياغة النظم بكافة أنواعها وأشكالها في دولة الرسول الكريم ودولة الخلافة الراشدة.

وهذه الحقيقة كفيلة بأن تفند كل ما يسوقه الكثيرون من تشكيك في قدرة ذلك التشريع على صياغة النظم وتشكيل التنظيم وضبط السلوكات.

إن الشق التشريعي في رسالة الإسلام قادر وكفيل بأن يصيغ النظم ويشكل التنظيمات ويضبط سلوكات أبناء المجتمعات المسلمة.

في أي وقت وفي أي مكان وذلك يكمّل ويتمم دوره الذي أدّاه في عصور الإسلام الزاهرة [النبوة والخلافة].

ويتجسد نتاج التشريع الإلهي في مهام ثلاث: تتمثل المهمة الأولى في عبادة الله التي خلق من أجلها الناس.

وتتمثل المهمة الثانية في إعمار الأرض وتتمثل المهمة الثالثة في إقامة الحياة الطيبة التي يصبو إليها كل إنسان.

ولكن نظرة فاحصة على المجتمعات المسلمة تؤكد على أن تلك المجتمعات لم تعد تلتزم بالشرائع التي تمثل الشق التشريعي من الرسالة ولذلك أسبابه المتعددة والمتنوعة.

ولذلك الإعراض تطوره التاريخي وله كذلك نتائجة التي انعكست بشكل واضح على المجتمعات المسلمة.

في هذا المصنف نتناول دور الشرائع في ترسيخ الجانب المادي من الإنسان وهو المتعين في حركته داخل المجتمع البشري وذلك من خلال الفصول الخمسة التالية:

الفصل الأول: الإرادة الإلهية قضت بتشكل الظواهر الإنسانية الإجتماعية.

الفصل الثاني: التشريع الإلهي في الرسالات.

الفصل الثالث: الشرائع الإلهية والمجتمع.

الفصل الرابع: نتاج التشريع الإلهي.

الفصل الخامس: تخلي المجتمعات المسلمة عن الشرائع.

الفصل الأول
الإرادة الإلهية قضت بتشكل
الظواهر الإنسانية الإجتماعية

ذكرنا في كتاب آخر أن الإنسان وما ترتب على وجوده في الكون من "ظواهر" إنسانية إجتماعية هي نادرة في إطار الكون والوجود أما في إطار الكوكب الذي يعيش عليه الإنسان فإن ما يترتب على حركات الإنسان على ظهر هذا الكوكب من ظواهر خاصة بالإنسان ومجتمعه الذي يؤسسه ويعيش فيه هي ظواهر إنسانية نسبة إلى مؤسسها إجتماعية نسبة إلى حركاته وأفعاله وتصرفاته في إطار مجتمعه الذي يقر فيه.

وقد قضى الإله الخالق بخلق الإنسان في هذا الكون وقضى كذلك بتشكيل الظواهر الإنسانية الاجتماعية المرتبطة به وعليه فالإنسان والظواهر المرتبطة به هي من أفعال الله في الكون وهو الذي يتكفل الإنسان والظواهر المرتبطة به وبوجوده وتفاعله وتطوره بالإصلاح والتنظيم ومن هنا كان المكون التشريعي له وجوده الجوهري والضروري في الرسالات الإلهية.

وقد تخولنا هذا المكون التشريعي في الرسالات الإلهية بالتأمل والدراسة والتحليل في هذا المصنف كما فعلنا بخصوص المكون الشعائري في مصنف آخر ونبتدر هذا الدرس بتوضيح المفهوم الإجرائي للشرائع ذلك الذي حددناه وعكفنا على تحليله ودرسه وهو مفهوم متعدد الأبعاد يفضي إلى التسليم بوجود المشيئة الإلهية فيما يتعلق بتقنين وتقعيد المجتمع الإنساني الذي صنعه الله ويتولى إصلاحه وترشيده.

شاءت إرادة الخالق أن يميز الإنسان بالعقل والتفكير المنظم على سائر المخلوقات في الكون ومن هذه الحقيقة كان الإنسان هو الوحيد الذي يفكر في إشباع غرائزه بشكل يختلف عن بقية

المخلوقات ثم يفكر في أمور تتجاوز متطلبات الغرائز ومن ثم كانت أول الظواهر التي تولدت عن وجود الإنسان وصاحبته هي ظاهرة إعمال العقل والتفكير والفكر وهو ما عّرف حديثاً بالثقافة.

وكما خلق الله الإنسان مفكراً مسترسلاً متعمقاً بعيد الأفق في تفكيره خلقه كذلك اجتماعياً شديد الارتباط ببني جنسه.

تواقاً إلى الألفة والتكاثر والتناسل ومن هنا صاحبت الإنسان الظاهرة المجتمعية حيث يعهد التجمع المألوف الدائم.

ومن عظيم حكمة الخالق أن يخلق الإنسان في مكابدة ومعانفة مع مشاق وصعوبات الحياة وزوده في ذات الوقت بما يمكنه من مغالبة تلك المشاق والصعوبات وفي هذه الجدلية العملية التجريبية التي خاضها الإنسان منذ خلقه كان يتعاطى ويتفاعل مع عناصر الوجود وموجودات الكون وكان ذلك هو صميم الظاهرة الحضارية.

بتفكيره المميز وفي إطار مجتمعه ومن خلال تعامله مع عناصر الوجود طفق الإنسان يبحث عن متطلبات وجوده ثم مقدرات تفاعله ثم مقتضيات تطوره وكان ذلك المسعى المتعدد المسارات والأهداف هو الظاهرة الاقتصادية التي بدأت ولا تزال تتمركز حول الحاجة وإشباعها والمورد وتوفيره.

منذ بدء وجوده واكتمال حركاته في الكون التي ولّدت كافة الظواهر الاجتماعية التي ذكرناها والإنسان يهفو إلى الانتظام والامتثال عبر قوة تفرض عليه ذلك وتؤمّن له في المقابل الرعاية والحماية والأمن وتلك القوة كانت قوة الحاكم وسلطته التي تتسم بالعمومية والشرعية أي موافقة المحكومين وعندما تحقق للإنسان ما يهفو إليه من قيام سلطة تحكم وحماية وتأمين عندئذ انتصبت جهرة الظاهرة السياسية وباتت مألوفة في كافة المجتمعات البشرية ببساطة ودون تعقيد وذلك بغض الطرف عن بساطة تلك المجتمعات وتعقيدها وعن تخلفها أو تقدمها فالظاهرة السياسية قديمة وظيفياً قدم المجتمعات الإنسانية فهي إذن قرين تلك المجتمعات.

مما تقدم أضحى من الواضح أن الخالق العظيم هو الذي يخلق أسباب الظواهر ويدفع بالإنسان لكي يأخذ بالأسباب فيشكل الظواهر عبر حركاته وسلوكاته وتصرفاته.

لقد منح الله الإنسان العقل ليفكر وتنشأ الظاهرة الفكرية الثقافية ثم وطّن فيه حب الزوج من بني جنسه فنشأت الأسرة لبنة المجتمع البشري ثم أهبطه إلى الأرض ليعاني ويكابد مشقة الحياة فإذا به يصنع الظاهرة الحضارية وفي ثنايا وتضاعيف المكابدة والمعاناة خلق الله فى الإنسان الشهوة والغريزة فأخذ يسعي لإشباعها جميعاً ومن ثم تبلورت الظاهرة الافتصادية ثم أوعز الإله الخالق للناس بالجنوح إلى الأمن والسكينة والاعتماد على من يؤمّن لهم ذلك فتابع الناس جهدهم وبحثهم عما يحقق لهم هذه المطالب التي بدت مع تقدم المجتمعات ضرورية فكانت الظاهرة السياسية وهكذا كان الخالق يضع أسباب الظواهر وكان المخلوق يأخذ بالأسباب.

في هذا الفصل نتناول جملة الظواهر الإنسانية الاجتماعية التي أرادها الخالق وكانت كما أراد عبر حركات الإنسان في الكون ويتم تناول تلك الظواهر وتأملها وتحليلها من خلال المباحث الستة التالية:

المبحث الأول: المفهوم الإجرائي للشرائع.

المبحث الثاني: الظاهرة الفكرية [الثقافية].

المبحث الثالث: الظاهرة المجتمعية.

المبحث الرابع: الظاهرة الحضارية.

المبحث الخامس: الظاهرة الاقتصادية.

المبحث السادس: الظاهرة السياسية.

المبحث الأول

المفهوم الإجرائي للشرائع

نعمد في هذا المبحث إلى تحديد وتوضيح وشرح ما نقصده من لفظة أو مفردة الشرائع فهي تشريع قضاه الخالق وضمّنه الرسالات التي أرسلها إلى بني البشر وهي لذلك تشريع من لدن الإله الخالق يتسم بالمثالية المطلقة وهي كذلك تشريع يتوافق مع الزمان والمكان والشرائع أيضاً تشريع يخبُر ويُعنى بخفايا ومكنونات الإنسان.

المطلب الأول: الشرائع هي الجانب التشريعي من الرسالات الإلهية:

رسالات الإله إلى مخلوقاته التي تتمتع بالإرادة الحرة المنفردة والتي أراد لها الهداية والتعرف إليه والتلاقي معه تتضمن ثلاثة مكونات المكون الأول هو التوحيد وهو المعتقد المطلق في الوجود والمكون الثاني هو الشعائر وهي وسيلة التواصل بين المخلوق وخالقه.

والمكون الثالث هو الشرائع وهي آلية ضبط سلوكات وحركة المخلوقات في الكون.

الفرع الأول: الجانب التشريعي من الرسالات:

مما تقدم يتضح أن رأس الرسالة هو التوحيد وأن عينيها هما الشعائر وسيلة التعبد والرابطة بين المخلوق وخالقه والشرائع وسيلة ضبط حركة المخلوقات في الكون وعليه فمرتكزا الرسالة هما الشعيرة والشريعة الأولى للتعبد وتحفيز ووصل الروح بخالقها والثانية للحياة والحركة كما أرادها الخالق العظيم.

إن الشرائع تمثل الجانب التشريعي من الرسالة وهو التشريع الذي قضى به الخالق لإصلاح المجتمعات الإنسانية وكذا لتأسيس وتشكيل مجتمعات جديدة وهذا يعني أن الخالق المعبود هو الذي

يشرع لحياة مخلوقه وعبده لأنه أعلم بما يصلحه وبما يبعد عنه الطلاح والفساد.

الفرع الثاني: التكامل بين الشعائر والشرائع:

الرسالة الإلهية قائمة على التوازن بين الشعيرة عبادة الروح وبين الشريعة ضابط الحياة وقد خلق التوازن حالة من التكامل والتلازم بين مرتكزي الرسالة ومن ثم فعلى المخلوق أن يأخذ بجانبي الرسالة الشعائر والشرائع لأنهما مكملين لبعضهما.

وعلى الكثير من المسلمين أن يتنبهوا إلى مسألة مهمة في هذا السياق وهي أن مرتكزي الرسالة لا يمكن أن يتفاعلا إلا سوياً فالشعائر لا تعمل ولا تؤتي أكلها إلا إذا تفاعلت الشرائع وتجلت آثارها في المجتمع كما أن الشرائع لن يُقدّر لها ضبط المجتمعات إلا إذا كانت الشعائر تؤدّى على أكمل وجه وكما أراد الخالق.

إن انفصام الشعائر عن الشرائع معضلة كبرى تعرضت لها المجتمعات المسلمة والملاحظ أن الكثير من المسلمين يداوم على أداء الشعائر ولكنه لا يلقي بالاً إلى تطبيق وتحقيق الشرائع في مجتمعاتهم وهذا في الراجح يلقي بعبء كبير على أهل العقد والحل وأولي الأمر لأنهم المكلفون بتحقيق الشرائع في مجتمعاتهم وإن كان من غير المبرر إبراء ذمة العموم من المسئولية عن عدم تحقيق الشرائع إلا إذا طالبوا أولي الأمر بذلك ولم يُستجب لهم !

والتقاعس عن القيام بأحد مرتكزي الرسالة يشوهها ويجعلها غير متوازنة وغير مستوية فتبدو عرجاء كتعاء ويجعل من المسلم إنساناً منفصم الشخصية لا يحقق ما يؤدّي من أجله الشعائر ولا يتواصل مع الله ولا يتواجد في معيته لأن كل ذلك مرتبط عضوياً بتحقيق الشرائع وقد عانت المجتمعات المسلمة من هذا الإشكال منذ زمن طويل وسوف نعكف على دراسة هذا الإشكال في الفصل الخامس من هذا المصنف.

المطلب الثاني: تشريع يتسم بالمثالية:

إن الشرائع تحمل تشريعات تتسم بالمثالية ولتلك المثالية عدة أوجه وأول الأوجه هو مثالية المرجعية المطلقة وهو الخالق العظيم وثاني أوجه المثالية هو مثالية التواؤم أو المواءمة أي أن

التشريع يتواءم مع طبيعة الإنسان وثالث أوجه المثالية هو مثالية النسق القيمي حيث يتسم ذلك التشريع بالعدالة والمساواة.

الفرع الأول: مثالية المرجعية:

المشرع هو الخالق العظيم وقد قضى بالتشريع في الرسالات لإصلاح أوضاع وأحوال الخلق وعندما يصدر التشريع من الإله فهو الأصلح والأمثل لمن صدر بخصوصهم وبالرغم من ذلك تنزع المجتمعات التي استقبلت الرسالات ومنها المجتمعات المسلمة إلى الاعتماد على التشريع الموضوع الذي يضعه أناس من تلك المجتمعات.

وتتعدد الحجج التي يسوقها مروجو التشريع الآدمي ويأتي في مقدمتها عدم مواءمة التشريع الإلهي الذي تَنَزّل مع الرسالات لكافة الأزمان والأماكن وقصوره عن احتواء المتغيرات والمستجدات التي تتوالى وتتلاحق على المجتمعات البشرية.

وهذه المسألة ذات أهمية خاصة وسنفرغ لمناقشتها ودرسها في موضع مستقل من هذا المصنف ولكن ما ينبغي التأكيد عليه في هذا الموضع هو أن التاريخ الإنساني لم يأت بتشريع متكامل أو مثالي قادر على احتواء المتغيرات والمستجدات في المجتمعات البشرية وإذا كانت هذه الحقيقة تثبت وتدلل على عجز البشر جميعاً عن الإتيان بالتشريع المثال.

فإنه يعتبر أثبت دليل في ذات الوقت على كمال ومثالية التشريع الإلهي الذي جاء بصحبة الرسالات كافة إلى عموم الخلق وفي ختامها شِرعة الإسلام.

الفرع الثاني: مثالية المواءمة:

تمثّل الوجه الأول لمثالية التشريع الإلهي في كون الإله الخالق هو القاضي بهذا التشريع وثمة وجه آخر لمثالية التشريع الإلهي يتجسد في كون هذا التشريع يتواءم مع طبيعة تكوين ووجود وتفاعل وتطور من جاء من أجلهم وهم بنو آدم الذي خلقه الله بيديه ويعلم سره وعلانيته وما يصلحه وما يفسده.

وقد يتبادر إلى الذهن تساؤل حول التشريع الأكثر مواءمة لبني البشر هل هو ما يقضي به خالق البشر.

أم ما يضعه البشر بأنفسهم لأنفسهم؟! وقد تباينت وتشعّبت وتعارضت الآراء حول هذا التساؤل !

ولكن المحقق منطقيا ووفق ووسائل الاستدلال العقلي أن ما يشرّعه الإنسان لنفسه يصيبه النقص وقد يعتريه القصور عن بلوغ الغايات التي صيغ من أجلها.

لأنه لا يستطيع التعاطي مع كل خفايا النفس البشرية وتخولها بالمعالجة والإصلاح والضبط.

كما أنه لا يقدر مطلقاً على توقّي المتغيرات والمستجدات التي يكنها المستقبل في بواطنه ذلك المستقيل الذي صنعه الخالق واحتفظ بعلمه لديه.

ويؤكد على مواءمة التشريع الإلهي لطبيعة التكوين البشري ما قدمناه لتونا من التلازم والتكامل بين الشعائر والشرائع.

فالتشريع الإلهي يتكامل عضوياً وعقلياً وحركياً مع الشعائر التي فرضها الله على المسلمين ليتواصلوا معه.

ومن ثم يكونوا مهيئين لاستقبال التشريع الإلهي وتحقيقه في حياتهم في حين أن التشريع البشري يفتقد ما يضاهي الشعائر ليهيئ المخاطبين به لاستقباله.

الفرع الثالث: مثالية النسق القيمي:

من أوجه المثالية في التشريع الإلهي هو مثالية النسق القيمي المحيط بذلك التشريع ويتمثل ذلك النسق في أهم ثلاث قيم في الوجود وهي الحرية والعدالة والمساواة فالنفس الإنسانية وفق النسق القيمي للتشريع الإلهي حرة وحريتها مكفولة بضوابط وأحكام ومحاطة بحدود تقام عليها في حال تجاوز الضوابط والأحكام وهنا تتدخل ميزات النفس البشرية وتفردها على ما سواها وهي ميزات العقل وإمكانية التفكير السديد واتخاذ القرار الرشيد وحرية الاختيار.

لقد جُبلت النفس البشرية على أربع خصائص تفردت بها دون سائر المخلوقات: الخصيصة الأولى العقل والتفكير الرشيد الخصيصة الثانية الإرادة الحرة الخصيصة الثالثة الاختيار الخصيصة الرابعة الجزاء ثواباً أو عقاباً.

والملاحظ هنا الارتباط العضوي بين الخصائص الأربعة إذ أن كلاً منها تؤدي إلى الأخرى ولا توجد خصيصة ولا تستقيم ولا تصبح فاعلة إلا بحصول سابقتها.

وتحقيق ما تقدم أن الإرادة الحرة لا تنعقد إلا إذا امتلك صاحبها عقلاً رشيداً يفرز فكراً سديداً فغير صاحب العقل مسلوب الإرادة ولا يُسأل عما يفعل والإرادة الحرة المترتبة على العقل الرشيد والتفكير السديد تقود إلى قدرة النفس البشرية على المفاضلة والاختيار إذ أن العقل يفاضل والإرادة تختار وطالما أن النفس البشرية تتمتع بهذه الخصائص الثلاث فتبعات ذلك خصيصة رابعة مفادها أنه في مقابل الخصائص الثلاث يجازي الخالق العظيم النفس البشرية غنماً أو غرماً وفق اختيارها بمحض إرادتها.

لقد حصّن الله المخلوقات الطائعة مسلوبة الإرادة بطلاقة قدرته التي تبدو في نظام كوني وسنة كونية فلا تحول ولا تزول لأنه يمسكها أما المخلوقات الحرة ذات الإرادة المنفردة فقد حصّنها من خلال أحكام وحدود تفكر فيها وتتأملها ثم تختار وتقرر الالتزام أم التحلل وهي على علم ويقين أن عاقبة الاختيار يترتب عليها جزاء مثوبة أو عقاب في الدنيا وفي الآخرة.

من الخطأ الظن بأن العدل هو المساواة ولكن الحقيقة أن المساواة هي قاعدة العدل أما العدل فهو ديمومة وعمومية إقرار الحق ورده إلى صاحبه والخالق العظيم هو العدل لأنه مصدر كافة عناصر العدل وهو عادل لأنه فاعل العدل بين كافة مفردات الكون وتتمثل عناصر العدل في الآتي:

البند الأول: الديمومة والعمومية: الإله العظيم هو العدل منذ الأزل وهو العدل إلى الأبد وهذا ما يُعرف بالديمومة وهي المساواة عبر الزمن كذلك فالإله هو العدل بين مفردات الكون من موجودات ومخلوقات وكائنات وهذا ما يُعرف بالعمومية وهي المساواة عبر المخاطبين بالعدل الإلهي وهذا هو الجانب الذي يرسخ في ذهن البشر عن المساواة ولكن لقيمة المساواة فيما يتعلق بالعدل وجهين الأول الشق الزمني وهو ديمومة العدل والثاني الشق المتعلق بالمعنيين بالعدل أو المخاطبين به وهم من جاء العدل من أجلهم.

البند الثاني: إقرار الحق: وهو مناط العدل وموضوعه وهو الحق وهو كلية متكاملة لا بد من التعامل معها وتفعيلها جميعاً والحديث عن الحق كعنصر من عناصر العدل يستوجب تفصيل مفردات كلية الحق وذلك على النحو التالي:

أولاً: حدوث عملية سلب أو تعدي أو إخلال بعنصر أو أكثر من عناصر الوجود لمفردة من مفردات الكون أو مقوم أو أكثر من مقومات الحياة للأحياء.

ثانياً: غياب أو اختلال عنصر أو أكثر من عناصر الوجود أو مقوم أو أكثر من مقومات الحياة.

وهو نسق القيم ومنظومة المبادئ التي تحكم وجود الأحياء فسيولوجياً وبيولوجياً وتفاعلهم مع ذواتهم ومحيطهم وتطورهم إلى الأحسن والأفضل وهذا ما يُعرف بوضعية وهيئة الصلاح التي خلق الله الكون عليها.

ثالثاً: حدوث عملية السلب أو التعدي من مفردة من مفردات الكون أو شخص طبيعي أو اعتباري قد يكون فرداً أو جماعة أو تنظيماً أو نظاماً سياسياً أو دولة ولو أن مفردات الكون المحكومة بالقوانين والسنن والطاعة لا تسلب أو تتعدى أو تقصر في واجبات وظائفها وتُعرف الحالات الواردة في أولاً وثانياً وثالثاً بالظلم.

رابعاً: نشوء منازعة أو مخاصمة بين الذي فقد عنصر الوجود أو مقوم الحياة والآخر الذي قام بعملية السلب أو العبث بالعنصر أو المقوّم أو المرتكز.

خامساً: تتضمن المنازعة مطالبة المسلوب منه أو المتعدّى عليه باسترداد ما سُلب منه أو جبر الخلل الناتج عن عملية التعدي.

سادساً: إن ما تقدم يعني أنه لا يمكن ولا يُعقل الحديث عن الحق بداءة إلا إذا استُلب مملوك وثارت حوله منازعة عندئذ يمكن الحديث عن الحق أما قبل ذلك فلا مجال للحديث عن الحق فكيف إذن نتحدث عن الحق دون أن نعرف بدقة ما سُلب من الإنسان من عناصر وجوده ومقومات حياته حتى نطالب باسترداد ذلك المسلوب وننعته بالحق.

لقد بدأ العقل البشري رؤية عناصر الوجود الإنساني وتمحيص مقومات حياة البشر من آخر تطوراتها ومن نهايات أشكالها ونماذجها.

ولم يعبأ ذلك العقل بفقه طبيعة ذلك الوجود وفهم واقع تلك الحياة ولو كلّف نفسه عناء الفقه والفهم لانتهى إلى حقيقة مفادها أن ثمة في وجود الإنسان وفي حياته ما يسبق ما اصطُلح عليه

بالحق فماذا قبل الحق؟ إنها عناصر الوجود ومقومات الحياة.

إن عنصر الوجود ومقوم الحياة نشئا قبل الحق فهما الحق قبل أن يكون هكذا أي حقاً فأسس الكيان البشري وأصوله هي جوهره وصلبه وأهم ما فيه ولم تجد أسس حياة الإنسان وأصول وجوده اهتمام العقل البشري ولو اهتم العقل البشري بالأسس والأصول لكان أكثر عمقاً وموضوعية في فهم ما اصطلح عليه بـ"حقوق الإنسان".

إننا هنا نتحدث عن الحق بصورة غير معتادة حيث سيتشكل الحق بمحتواه الموضوعي ومضمونه الإصطلاحي ومن هنا بدأ العقل البشري في التعاطي مع ذلك الحق هنا ستحدث عملية مركبة وإلى حد ما معقدة ولكنها تتم عبر منطلقات متتابعة تأتلف فتكون كلية الحق التي أثارت العقل البشري وحركت قريحته.

إذ من هنا سيبدأ الإخلال بعناصر الوجود والتعدي على مقومات الحياة وهو فعل غير جائز وغير مقبول ولذلك فهو مجرّم ومحرّم.

هكذا ومن هنا يفكر العقل البشري في حقوق الإنسان ووفق هذا السيناريو يتعاطى معها وينبري المدافعون عن تلك الحقوق التي هي أساساً وبداءة عناصر الوجود ومقومات الحياة.

إن العدل الإلهي يحفظ ويرعى عناصر الوجود ومقومات الحياة الإنسانية ككلية متكاملة وهو ينطلق من المبادرة والمبادأة ولم يقبل ولا يرضى إلا باكتمال عناصر وجود الإنسان ومقومات حياته.

ولم ينتظر حتى تُستلب تلك العناصر والمقومات وحتى عندما تُستلب عناصر وجود الإنسان ومقومات حياته لا ينبغي أن يُطالب بها بل ينبغي الحفاظ عليها إنطلاقاً من كونها عناصر وجود الإنسان ومقومات حياته وهكذا كافة الأحياء.

البند الثالث: رد الحق إلى صاحبه: بعد تعيين الحق يتوجب رده إلى من سُلب منه وعندئذ تتساوى كفتا ميزان العدل فالمسلوب الذي أضيف إلى كفة السالب أثقل تلك الكفة ورجّحها وحفف كفة المسلوب منه وقلل من وزنها.

وعندما يُنتزع المسلوب من كفة السالب ويضاف إلى كفة المسلوب منه تعود الكفتان إلى وضعية التوازن حيث لا سالب ولا مسلوب منه ولا مسلوب ولا خلل في الموازين القسط.

وفيما يتعلق بالعدل الإلهي فقد يقع الظلم على النفس إذ قد يظلم الإنسان نفسه بمنعها من الوصول إلى الذات العلية والتعرف إليها والإيمان بها والإسلام لها.

وقد يقع على الغير ويتعدد الغير إذ قد يكون إنساناً أو مخلوقاً آخر أو أي عنصر من عناصر الوجود.

المطلب الثالث: تشريع يتوافق مع الزمان والمكان:

كذلك من خصائص التشريع الإلهي الذي تشتمل عليه الرسالات الإلهية أنه يتوافق ويلائم الزمان والمكان.

وهذه أمارة إبداع وإعجاز أثارت الكثير من الجدل حول علاقة الشعائر بعنصري الزمان والمكان.

الفرع الأول: توافق التشريع الإلهي مع الزمان:

الزمن لا يتوقف فهو دائم الحركة يأتي ثم يمضي وعندما يأتي يصطحب ما يغير الواقع فيصبح متغيرات وما لم يكن له وجود فيصبح مستجدات والمتغيرات والمستجدات هي بمثابة طوارئ تطرأ على المجتمعات المسلمة مثلها كبقية المجتمعات ويصبح المجتمع المسلم في مسيس الحاجة إلى إحتواء المتغيرات والمستجدات ثم معالجتها وإحداث حالة من التوافق بينها وبين المجتمعات وعمليات الاحتواء والمعالجة والتوافق هي عمليات غاية في التعقيد.

ويأتي التشريع الإلهي بخصائصه وقدراته المعهودة ليتولى المهام الثلاث فهو يحتوي المتغيرات والمستجدات داخل المجتمع المسلم ثم يهضمها ويمتصها لتصبح جزءً من نسيجه ثم يصب عليها عصاراته لتتحول إلى جزء من ذلك النسيج.

وإذّاك تذوب عناصر الاستغراب والتنافر التي تحويها المتغيرات والمستجدات وتنصهر في جسد المجتمع وتصبح ضمن مكوناته ومفرداته.

وتتمثل أهم أدوات التشريع الإلهي في أداة ذهبية بديعة تعتمد على أساس الحفاظ على القواعد والأصول وتطوير أدوات التعامل مع الواقع الذي هو المتغيرات والمستجدات ويستمر التشريع الإلهي.

على هذا الحال يستقبل ما تأتي به الأيام من متغيرات ومستجدات ليقوم بهذه العملية التي لا يُقدّر لغيره من التشريعات القيام بها.

الفرع الثاني: حقيقة توافق التشريع الإلهي مع المكان :

لا تجابه عملية توافق التشريع الإلهي مع عنصر المكان مشاق وتعقيدات مثل ما تجابه عملية توافقه مع الزمان بمتغيراته ومستجداته فالمكان لا يحمل من المتغيرات إلا ما يطرأ على الجغرافيا بشقيها الطبيعي الكوني والإنساني الخِلقي.

وإذا كان الشق الطبيعي من الجغرافيا هو خارج التحليل فإن الناس لا يعتريها إلا متغيرات الزمن وهو ما تحدثنا عنه في الفرع السابق.

وما ينطبق على المتغيرات في عنصر المكان ينطبق على المستجدات في عنصر المكان.

ومن ثم يصبح الحديث عن توافق التشريع الإلهي مع المكان لا محل له في التحليل الموضوعي.

ولكنه يتردد كمقولة تراثية تتناقلها الأجيال المسلمة دون أن تعي حقيقتها التي ترتكز على أن عامل المكان هو الثابت بالرغم من تغيره الظاهري الحضاري المدني والزمان هو التغيير والإنسان هو المتغير.

المطلب الرابع: تشريع يخبُر ويُعنى بمكنونات الإنسان:

لعله من قبيل إحكام التشريع الإلهي أنه يخبُر ويُعنى بالجوانب الخفية وغير المرئية في تكوين الإنسان ويعوّل عليها في نصوصه وممارساته التطبيقية.

وهذه حقائق توصل إليها الإنسان في بحوثه وتنقيباته، فالسلوك الإنساني لا يصدر إلا عن تفاعلات داخلية خفية هي الأسباب الحقيقية لذلك السلوك ولم يُقدّر للتشريع الإنساني أن يباري

التشريع الإلهي في هذا السياق ويعوّل على الجوانب الخفية في الإنسان المخاطب يالتشريع.

فالتشريع الإلهي لا يغفل الباطن والسر لدى الإنسان لأن القاضي بذلك التشريع يعلم يقيناً هذين الجانبين الخفيين ويتعامل معهما بالوقاية وبالعلاج ولا يغفلهما كذلك في حالة توقيع العقاب وهو ما يعرف شرعاً بإقامة الحدود.

كذلك تبرز النوايا والمقاصد في التكوين الداخلي للإنسان في التشريع الإلهي ويعوّل عليها في نصه وفي أحكامه وفي تطبيقاته.

فالخالق العظيم هو وحده دون غيره الذي يعلم النوايا والمقاصد ويعلم أهميتها في سلوكات الإنسان وتصرفاته.

وعليه كان التشريع الإلهي هو وحده الذي يعالج إفرازات النوايا والمقاصد وامتداداتها إلى السلوكات.

وكان ذلك هو السبب الحقيقي وراء عدم فهم الناس لبعض التشريعات الإلهية أو لأجزاء منها لأنهم لا يعلمون أن التشريعات التي تبدو بالنسبة إليهم غامضة وغير مفهومة أو غير مبررة تعالج جوانب خفية في الذات البشرية تتمثل في سريرة تلك النفس وفي نواياها وفي مقاصدها.

وهذا يعني أن التشريع الإلهي يعالج تفاعلات وأفعال النفس البشرية من الجذور والأعماق وليس من السطح الظاهر فقط.

بل إن التشريع الإلهي يأتي بما هو أمكن وأحكم، إذ يتعاطى مع خفايا مستقبل النفس البشرية ويعالج واقعها بما يتماشى مع مستقبلها الذي لا يعلمه إلا الله وهذا هو السبب الحقيقي الذي يترسخ وراء حقيقة أن التشريع الإلهي يتواءم مع كل زمان !!

التشريع الإلهي يتعامل مع النفس البشرية بوصفها كلية واحدة بباطنها وظاهرها.

أما التشريع الآدمي فلا يتعاطى إلا مع الظاهر الذي يراه ويدركه ويعلمه من تلك النفس ولا يستطيع التعامل مع الباطن الذي لا يراه ولا يدركه ولا يعلمه.

إذ كيف يتسنى للعقل البشري إعداد تشريعات تعالج فواعل غير ظاهرة وغير مدركة وغير معلومة، وهي بالنسبة لذلك العقل في عداد الغيب المجهول.

المطلب الخامس: تشريع للإصلاح ولتأسيس المجتمعات:

من عظمة التشريع الإلهي أنه يحتوي المجتمع البشري بشكل كامل ومطلق مكوناته وتفاعلاته وما ينتج عن ذلك من إشكالات.

وهذا الاحتواء أساسه ومنطلقه الرئيس أن القاضي بذلك التشريع وهو الإله الخالق هو الذي علّم الإنسان كيف يشكل ويكون هذا المجتمع بدءً من الأسرة وحتى الإمبراطوريات العملاقة حيث وضع لكل طور من أطوار ذلك المجتمع تشريعه الذي يتأسس ويتشكّل على أساسه والآخر الذي يصلحه.

وتبرز المراجعة التاريخية للتشريع الإلهي على مر الرسالات التي أرسلها الله إلى الناس أن كل التشريع الإلهي كان بنزل ضمن تلك الرسالات لإصلاح المجتمعات التي استقبلتها وأن ذلك الإصلاح كان يتسم بالشمولية لكافة جوانب المجتمع ولكافة مكوناته البشرية والمادية.

وكان الإصلاح يبدأ من المعتقد الذي يستهدف توحيد الإله والإسلام له والإيمان به ثم الشعائر التي عن طريقها يتواصل المؤمنون مع ربهم عبر الروح والعقل والجوارح ثم تخول جوانب المجتمع جميعها بالتنقيب والبحث عن الفساد ورصده ثم معالجته بوضع أسس التفاعلات والتعاملات الجديدة المؤسسة على التشريع الإلهي.

وذلك ما دعا الكثيرين إلى الاعتقاد بأن كافة الرسالات الإلهية التي سبقت رسالة الإسلام كانت رسالات إصلاحية.

وكانت في الأغلب الأعم تنتهي بالقضاء على الأمم التي نزلت فيهم لرفضهم فكرة وعملية الإصلاح ومحاربة الأنبياء الذين أُرسلوا بتلك الرسالات.

ويرتبط كذلك بما تقدم اعتقاد البعض بأن الرسالات الإصلاحية كانت قد جاءت للدفاع عن المضطهدين والفقراء والمساكين والضعفاء في مواجهة السادة المتنفذين الأغنياء في تلك المجتمعات وهذا في نظر الملحدين مبرر معقول لأن يكيّفوا الرسالات الإلهية الإصلاحية على أنها دعوات

إصلاحية تبناها بعض المصلحين وهم الأنبياء لإصلاح مجتمعاتهم والدفاع عن المغلوبين على أمرهم وإقامة قيم العدل والمساواة التي كان يرفضها الكبراء ويحاربون المصلحين ويتحول الوضع إلى صراع مجتمعي ومن ثم يتم طمر حقيقة الرسالات الإلهية حسب تحليل هؤلاء الملاحدة المعاصرين ومن سبقهم.

كذلك تنزّل من التشريع الإلهي ما يؤسس لمجتمعات جديدة وكان ذلك هو واقع رسالة الإسلام التي نزلت على الرسول الكريم محمد بن عبد الله إلى عرب مكة ومن حولها حيث لم يقتصر التشريع الإلهي على إصلاح أحوال وشئون العرب بل عمد منذ وقت مبكر من عمر الرسالة إلى تأسيس الأصول والقواعد الخاصة بكافة النظم الاجتماعية من ثقافية واجتماعية وحضارية واقتصادية وسياسية وإدارية بالإضافة إلى العلاقات بالآخر.

وكان ذلك هو واقع الإسلام الذي أسس لمجتمع ثم دولة مترامية الأطراف كان الرسول الكريم فيها مصلحاً ومؤسساً وقائداً وانعكس ذلك على انتشار الإسلام والدعوة إليه.

لقد أخذ الإسلام في الانتشار ليس بوصفه دين إصلاحي بالأساس ولكنه دين تأسيس وإنشاء لمجتمع جديد يقوم على أصول وقواعد جديدة ونسق قيمي فريد ومبادئ بديعة مستحدثة وكان من شأن هذا الواقع أن يتواءم مع دين سينتشر في كل بقاع الأرض ويعتنقه أخلاط وأعراق وعناصر من البشر تأتلف في كنف مجتمع جديد يصهرهم جميعاً في بوتقته بما ينسيهم سالف ثقافاتهم وحضاراتهم ويدفعهم نحو تأسيس ثقافة وحضارة جديدتين لهما خصائصهما وسماتهما المميزة.

المطلب السادس: تشريع يرتقي بكلية الوجود الإنساني:

إنطلاقاً من كون التشريع الإسلامي هو تشريع يغلب عليه الطابع الإنشائي التأسيسي للمجتمعات لذا فقد تخوّل النفس البشرية بكافة مكوناتها بالترقي نحو الأمثل والأصوب في كل حركات الإنسان في الكون.

وهذه الحجة تقدم في مواجهة من يتصدون لهذا الدين فهو لم يدع إلا إلى قيمة وإلى خير عميم وإلى معروف إنساني وإلى فضيلة سامية.

إن التشريع الإلهي الذي جاء ليصلح المجتمعات إنما جاء ليصلح كل جوانب المجتمعات التي هي في ذات الوقت إصلاح لكل حركات الإنسان في الكون وعبر تلك المجتمعات التي أسسها بتشريع الله ويُفعّلها بتشريع الله.

ولعل الأمر أكثر وضوحاً في حالة التشريع الإلهي الذي يؤسس لمجتمعات جديدة فالتشريع الإلهي في هذه الحالة يؤسس لحياة وحركة الإنسان في الكون عبر المجتمعات الجديدة بحيث يشملها جميعاً فلا يتخوّل جانب دون آخر ولا حركة دون أخرى ولا ظاهرة دون أخرى فهو يشمل الفكر والمجتمع والحضارة والثقافة والاقتصاد والسياسة وإذا تخلّفت ظاهرة عن عملية التشريع الإلهي فسدت باقي الظواهر ولم يُقدّر للتشريع تحقيق أهدافه.

إن التشريع الإلهي يتعامل مع الإنسان على أنه كل موزع بين روح ومادة وقد يتسع كل شق على حساب الآخر ويختلف ذلك التوزيع من إنسان إلى آخر فالروح في الإنسان موطن القيم ولو قلّت وهي تشهد بفطرة الإنسان التي قوامها الخير وأساسها الإسلام أما المادة في الإنسان فهي ضرورة الحياة وأساس وجوده وتفاعله وتطوره والإنسان يعطي لكل شق من شقيه مستلزماته ومتطلباته ولابد أن يحيى بهما معاً والتشريع الإلهي يرى الإنسان ويتعامل معه من منطلق كونه كلاً من شقين وقد خصص لكل شق ما يقويه ويدعمه والإنسان يتحرك في الكون ويتفاعل مع عناصره من واقع هذا التكوين المزدوج.

كذلك يحدد التشريع الإلهي للإنسان منطلقاً لابد من أن ينطلق منه حتى يباشر حركته في الكون ويتفاعل مع عناصره ويتمثل هذا المنطلق في الشعيرة والشريعة والشعيرة صلة وعلاقة بين الإنسان وخالقه تهذب وتشذب سلوكات الإنسان وتصرفاته ما يجعلها صالحة ومؤهلة للتفاعل والتعامل مع عناصر الكون.

ثم تأتي الشريعة فتضع منهجاً أساسه المرجعيات الشرعية ينظم حركة الإنسان ويرتب سلوكاته وفق مبادئ السلام والإحسان والإصلاح وعليه فالإسلام يرى أن الشعيرة والشريعة ضروريتان لذلك المنهج فهما أساسه وأصله والمنهج الذي لا يرتكن على الشعيرة والشريعة يرتكن على أساس وأصل آخر من جنس تكوين المنهج فإذا كان المنهج مكوناً من الفكر البشري فإن أصله وأساسه هو أيضاً من الفكر البشري وهذا فارق جوهري بين منهج الإسلام ومنهج الفكر البشري الموضوع.

هكذا يتعامل التشريع الإلهي مع حركة الإنسان في الكون كلية واحدة لا يمكن فصل مكوناتها أو مفرداتها وهنا لابد من أن نفرق بين ثلاثة أوضاع خاصة بالإنسان.

الوضع الأول يتعلق بتكوين الإنسان الذي سبق وأوضحناه وهو يتكون من الروح والمادة معاً.

الوضع الثاني يرتبط بعلاقات الإنسان وتتكون من دائرتين الأولى علاقة الإنسان بخالقه وتتجسد في الشعيرة والثانية علاقة الإنسان بالكون وعناصره وهي تتمثل في حركته بكافة أنواعها وأشكالها الوضع الثالث يتصل بحركة الإنسان في الكون وهذه الحركة تتوزع على أنواع وأشكال شتى.

ولا يمكن فصل هذه الأنواع أو الأشكال من الحركة عن بعضها إذ لابد أن تظل جميعاً في إطار كلية واحدة هي حركة الإنسان في الكون.

فأول شكل من أشكال الحركة ينتج الظاهرة الفكرية الثقافية وهي أول ما ألفه الإنسان في هذه الحياة حيث وُلد عاقلاً مفكراً وتختص الظاهرة بفكرة الإنسان عن نفسه وعن كل ما يحيط به وتفسيره للظواهر المختلفة ثم رؤيته لكيفية التعامل والتفاعل مع عناصر وجوده.

أما ثاني شكل من أشكال الحركة فينتج الظاهرة الاجتماعية وهي التي تلي الظاهرة الفكرية الثقافية وهي تجلّي فطرة الله في الإنسان الذي فطره عليها وهي الألفة والتجمع في جماعة تبدأ من الأسرة التي هي منبع ومنطلق التناسل والتكاثر إلى أن تجمع البشرية جمعاء.

وثالث شكل من أشكال الحركة فينتج الظاهرة الحضارية التي تتوزع بين جوهر قوامه تفاعل وتعامل الإنسان مع عناصر الوجود المحيطة به وبين مظهر أساسه نتاج ذلك التفاعل والتعامل من أشكال المدنية ونماذج العمران.

ورابع شكل من أشكال الحركة ينتج الظاهرة الاقتصادية التي تتعلق بتحديد الموارد ومواءمتها بالمتطلبات والمستلزمات.

وخامس شكل من أشكال الحركة فينتج الظاهرة السياسية التي تتعلق بتنظيم المجتمع وتوزيع موارده على أفراده.

إن الإسلام يتعامل مع أوضاع الإنسان الثلاثة بشكل متوازن ومتكامل في كلية واحدة وتحقيق ذلك أن تكوين الإنسان من الروح والمادة هو أساس علاقته بخالقه عبر الشعيرة وبالكون عبر حركته التي تهذبها الشعيرة وترسمها الشريعة.

وأن حركة الإنسان التي تستهدف تلبية متطلبات الروح والمادة تبدو في أشكال وأنواع عديدة ومترابطة بشكل توافقي.

المبحث الثاني
الظاهرة الفكرية [الثقافية]

الظواهر الإنسانية الاجتماعية هي ملامح أو مشاهد من حركة الإنسان في الكون وحركات الإنسان في الكون مثله مثل كافة المخلوقات قضى بها الله عليه عند خلقه.

ولعل أول حركة يتحركها الإنسان في الكون هي التفكير الذي طبعه الله عليه عن طريق العقل الذي حباه إياه وميزه به على سائر المخلوقات.

وعندما نتحدث عن الظاهرة الفكربة [الثقافية] فنحن ننطلق من العقل المفكر إلى التفكير الذي هو آلية وعملية مركبة إلى الفكر الذي هو نتاج آلية وعملية التفكير إلى الثقافة تلك الكلية التي تشمل العديد من العمليات المترابطة والمتنوعة.

فالظاهرة الثقافية إذاً هو آخر وأحدث ما تطور إليه العقل والتفكير والفكر في الكون وهي أوله كذلك.

المطلب الأول: مصادر الظاهرة الفكرية [الثقافية]:

المصدر (المكون) التاريخي بعنصريه المعرفة المكتسبة والمملوك الذاتي والإرث الخاص وكذا المصدر الواقعي المتجسد في التفاعلات الاجتماعية بشقيها المتغيرات والمستجدات التي تمثل الرافد المتجدد لنهر الثقافة وأخيراً العقل البشري بمقدراته ومكناته تعتبر ثلاثتها هي المصادر التي تستمد منها الظاهرة الثقافية وجودها منذ خلق الإنسان وعلى مدى تاريخه.

الفرع الأول: المصدر التاريخي:

تعتبر المعرفة المكتسبة من المصادر والمنابع التي استمد منها الإنسان وعيه وإدراكه للحقائق والظواهر الكونية والإنسانية التي تحيط به وقد اعتاد الإنسان منذ خلقه أن يكتسب المعارف ممن سبقوه من خلال وسائل كثيرة تطورت مع الزمن مثل الآثار والنقل والمحاكاة والترجمة ولم تحل الظروف الطبيعية الصعبة دون استثمار فرص الاختلاط والتفاعل السلس بين الجماعات الإنسانية.

كذلك كان الإنسان يعتمد في اكتساب معارفه ومكوناته الثقافية على ما لديه من مملوك ذاتي وإرث خاص تشكل عبر الزمن وشكّل معه كل من الوعي والإدراك والفكر الفردي والجماعي الذي صنع في النهاية ما يُعرف بالهوية والمملوك الذاتي والإرث الخاص لدى الإنسان عبارة عن مركب متجانس من المفردات والمكونات.

ومن أهم المفردات والمكونات ما يعرف بالموروث الحضاري ويُقصد بالموروث الحضاري ما تتناقله الأجيال الخلف عن السلف من أنماط حضارية والأنماط الحضارية تعني ما توصل إليه الناس من أسلوب حياة ومعيشة نتيجة تعاملهم مع عناصر الوجود.

وقد صاغ الإنسان نتيجة تعامله مع عناصر الوجود في بيئته التي عاش فيها وتفاعل مع معطياتها أنماطاً حضارية متعددة ومتنوعة كان لها تأثيرها الواضح في المكون الثقافي للإنسان المتعلق بالمملوك الذاتي.

لقد كان الموروث الحضاري من أهم المملوكات الذاتية في المكون الثقافي للإنسان فقد شكلت تلك الموروثات الحضارية الإدراك العام والوعي الجماعي للناس بوجودهم الذاتي وعلاقتهم بما حولهم من عناصر الوجود وموجودات الكون وقد كان لذلك أكبر الأثر في صياغة وتشكيل بقية المكونات الثقافية الأخرى للثقافة وصبغها جميعاً بصبغته الخاصة فطريقة الحياة وأسلوب المعيشة، شكّل العادات وصاغ التقاليد وقعّد العُرف وامتدد إلى الدين وكذا نسق القيم وأخيراً التجارب الذاتية والخبرات الخاصـة.

إن هذه العلاقة الممتدة بين الموروث الحضاري والمكون الثقافي تبدأ من البيئة أو الطبيعة بمعطياتها التي أسميناها عناصر الوجود وموجودات الكون تلك البيئة بظروفها الخاصة كان لها أثر بليغ في تشكيل النمط الحضاري الذي جاء نتيجة التعامل بين البشر وتلك البيئـــة ثم عاد ذلك النمط

مرة أخرى ليصبغ حياة الناس بطابعه فيؤثر في عاداتهم وتقاليدهم وأعرافهم ودينهم وقيمهم وحتى تجاربهم الذاتية وخبراتهم الخاصة ومن ثم يكون الموروث الحضاري أول وأهم المملوكات الذاتية والإرث الخاص بالنسبة إلى الظاهرة الثقافية والفكرية والعقلية.

كذلك كانت العادة من مفردات المكون التاريخي والعادة هي الحالة التي تتكرر على نهج واحد وأعتيدت حتى صارت تُفعل بشكل تلقائي ودون جهد وعليه فالعادة جزء من حياة الإنسان سواء في فكره أو سلوكه والعادة يكتسبها الإنسان من نمط حياته.

فهي وثيقة الصلة بالنمط الحضاري الذي يتشكل من جماع علاقة الإنسان بالكون وعناصر الوجود.

والعادة بهذا الوصف تساهم في صياغة وعي الفرد وإدراكه لذاته وللوجود من حوله وتعبر في ذات الوقت عن مدى عمق ذلك الوعي واتساع الإدراك ومعلوم أن الوعي والإدراك من المكونات الثقافية المهمة التي شكلت ثقافة الناس.

وعلى غرار العادة جاء التقاليد الذي يرتبط بالعادة ارتباطاً عضوياً فالعادة حالة تتكرر بوتيرة واحـــدة والتقاليد إن هي إلا عادات متوارثة يقلد فيها الخلف السلف فهي إذن عادات انتقلت بالإرث.

ومعنى ذلك أن هناك عادات ابتكرها الناس وصنعتها الأجيال وهناك عادات أخرى توارثوها وانتقلت إليهم من أسلافهم.

والأخيرة هي التقاليد التي لم يبتكروها أو يصنعوها بل توارثوها فعادات اليوم ستصبح تقاليد الغد.

وتشترك العادات مع التقاليد في مزيج متجانس يشكل أحد المكونات الثقافية النابعة من الذات والمعبرة عن خصوصية الأنا الإنسانية.

فهي لم تأت من الآخر ويباشر مزيج العادات والتقاليد دوره في تشكيل الوعي والإدراك وهي بدورها مكونات ثقافية أساسية.

ثم يأتي العرف ليشكل هو الآخر أحد مفردات المكون التاريخي لمصادر الثقافة والعُرف هو ما تعارف عليه الناس إلى ما يشبه الاتفاق في العادات والمعاملات وعليه فالعرف أيضاً عادة معروفة ومتفق عليها في الفكر أو السلوك أو التعامل والعُرف في الفكر والسلوك هو العادات والتقاليد وفي المعاملات هو العرف الذي يعد قانوناً غير مكتوب والعرف مثله مثل العادات والتقاليد يساهم في صنع المملوك الذاتي والإرث الخاص لدى الإنسان وكان العرف من القوة والصلابة والتأثير إلى درجة أنه حل محل القوانين والتنظيمات الإدارية والسياسية حتى بعد تشكل الدولة بصيغتها المتعارف عليها في العصور الحديثة.

وللدين خصوصيته في المكون التاريخي لمصادر الظاهرة الثقافية والدين هو الملة أو النحلة أو العقيدة وجميعها تعني غاية ما ينتهي إليه الإنسان وهو بصدد البحث عن خالقه المستحق لعبادته وتقديسه وقضاء حوائجه.

والدين قد يكون رحلة تأملية فكرية يخوضها الإنسان من أجل الوصول إلى خالقة والمستحق لعبادته وفي هذه الحالة يكون الدين بمثابة فعل شخصي ذاتي يجمع بين التأمل والفكر وينتهي إلى قناعة فاعتقاد ينظم علاقة دائمة وأبدية بين الإنسان وخالقه.

وقد يكون الدين رسالة جاءت من عند الله إلى البشر عن طريق الوحي عبر الرسل والأنبياء لكي توصل إليهم حقائق الإله الخالق المعبود والكون وكيفية التعامل مع عناصره وكيفية استثمار الحياة الدنيا لصناعة حياة أخرى فيها الخير إلى الأبد وعلى الإنسان أن يعتقد ويحدد علاقته بخالقه على أساس فهمه واستيعابه لهذه الرسالة وتسليمه بما جاء فيها.

وقد ألف الناس هذين النمطين من الأديان فعرفوا الدين الرســالة السماوية وعرفوا كذلك الدين كحالة تأملية ورحلة فكرية توصل من الشك إلى اليقين.

فالدين الرسالة وصل الناس مع الرسالات الإلهية والدين الاجتهادي الشخصي تفرقوا إزاءه شيعاً أشتاتاً بدأ بالالتزام والفكر الرشيد القويم.

وانتهى إلى العته والسفه الأول تجسد في الخلوات التعبدية التأملية والثاني تشكل في عبادة الأصنام والأوثان والمخلوقات.

وقد كان الدين بنمطه الأخير هو الأكثر انتشاراً بين الناس وكانت عبادة المخلوقات هي السائدة بينهم وعلى أساسها تشكلت أنماط حياتهم الفكرية والثقافية والاجتماعية.

وكان الدين يلعب دوراً مهماً في تشكيل المكون الثقافي عند الإنسان وبصفة خاصة أن الدين كان يدخل ضمن الموروثات.

فقد ورث الناس عن آبائهم وأجدادهم الدين كمعتقد وكعبادة بل وجعلوا أسماء آلهتهم من أسماء كبرائهم وعظمائهم.

لقد كان الدين كموروث فكري معتقدي يدخل في تشكيل الوعي والإدراك عند الناس فقد كانت توكل للآلهة مهمة قضاء حوائج الناس وتحقيق رغباتهم والتوسط بينهم وبين الإله الخالق وقد شكل ذلك التفكير ثقافة الناس بشكل عام.

كذلك للقيمة دور مهم في المكون التاريخي لمصادر الظاهرة الثقافية والقيمة هي معنى أو فكرة إنسانية مطلقة تحقق رغبات الإنسان في حياة فاضلة ومثالية.

وتتفق مع الفطرة السوية ولكل مجتمع إنساني مهما كان مبلغه من التحضر والتمدن قيمه التي تشكل مجتمعة نسقاً متماسكاً.

ويلعب نسق القيم دوراً مهماً في تشكيل المكون الثقافي للإنسان منذ وجوده وقد اختلط ببقية المكونات الأخرى مثل العادات والتقاليد والأعراف والدين والموروث الحضاري.

وتوزع النسق القيمي على جميع مناحي الحياة من سياسية واقتصادية واجتماعية وفكرية إلخ وبالرغم من إنسانية القيم وشيوعها إلا أن الأنساق القيمية تختلف من جماعة إنسانية أو مجتمع إلى آخر من حيث سلم ترتيب تلك القيم الذي يصنفها وفق أهميتها ودورها كمعايير وضوابط للأفكار والسلوك.

وقد اشتمل نسق القيم الإنساني على العديد من القيم في كافة مناحي الحياة مثل الحرية والعدالة والمساواة والخير والمعروف والجمال ونصرة المظلوم وإجارة الضعيف والكرم والشجاعة والمروءة واحترام أصحاب الخبرة والتجربة من كبار السن وكان لكل ما تقدم من قيم موقعه وأثره في مكونات الثقافة عند الإنسان بشكل عام.

يضاف إلى ما تقدم من مكونات المملوك الذاتي والإرث الخاص بالإنسان التجربة الذاتية والخبرة الخاصة فالإنسان سواء كان يعيش في البادية أو في مركز حضري مستقر يملك رصيداً تراكمياً من التجربة الذاتية والخبرة الخاصة التي تكونت لديه من خلال علاقته بعناصر الوجود وموجودات الكون وقد ساعدت تلك التجربة والخبرة في بلورة وعيه ومدركاته بما يحيط به من حقائق وظواهر ومنحته القدرة على الحياة والتفاعل مع تلك الموجودات وأضيف كل ذلك إلى مكونات الثقافة.

الفرع الثاني: المصدر الواقعي ـ التفاعلات الاجتماعية:

المتغيرات والمستجدات هي الرافد المتجدد لنهر الثقافة وهي تمثل أهم تفاعلات الحياة الإنسانية فالمتغيرات هي كل شيء أو أمر موجود أصلاً ثم تطرأ عليه أغيار أو تلحق به أعراض.

فتغير من مفرداته أو قوامه أو شكله بما لا يجعله يثبت على حالة واحدة ومن هذا التعريف يمكننا تحديد ما يلي:

المتغير هو شيء أو أمر والشيء محسوس مادياً أي تدركه الحواس والجوارح والأمر مدرك معنوياً أي يدركه العقل بمدلولاته دون قيام شكله أو تحديد هيئته أو جرمه.

كذلك فالشيء أو الأمر موجود أصلاً وقائم فعلاً يسبق وجوده حدوث أو نشوء التأثير والتأثر الذي سيتلقاه من غيره ويتقبله والتغير أو التحول الذي سيبدو عليه.

ثم إن الشيء أو الأمر يتعرض لتأثير شيء أو أمر آخر والتأثير هو فعل ذو قوة أو قدرة يفرزه ويباشره المؤثر ثم يضيفه أو يلحقه بالمتأثر.

ثم إن الشيء أو الأمر المتأثر أي الذي تعرض للفعل ذي القوة أو القدرة يحمل خاصية القابلية لاستقبال ذلك الفعل والاستجابة له والتفاعل معه وهو ما يعرف بالتأثر.

ثم تبدو نتيجة التأثير على الشيء أو الأمر الذي استقبل التأثير واستجاب له وتفاعل معه فيما يعرف بالأثر ويتعين الأثر في الوضعية الجديدة التي استحال إليها المتأثر تبدو هذه الوضعية في المكونات أو المفردات أو القوام أي الكيان العام كما تبدو في الشكل أو الهيئة أي المظهر.

والأثر يمكن تلمسه وقياسه مادياً وكمياً وإذا لم يتيسر التلمس أو القياس المادي الكمي فيمكن الإثبات بالطرق والأساليب المنطقية وببروز الأثر يطلق على الشيء أو الأمر "المتغير".

ما تقدم يعني أن المتغير لا يثبت على حالة واحدة فهو دائم التشكل والتغـير ومن ثم اكتسب مسماه ويبدو الأثر في عدة أشكال أو مظاهر:

الشكل الأول التطوير أي انتقال المتغير من طور إلى آخر أو من حالة إلى أخرى حسب قوة التأثير واتجاهاته الشكل الثاني التغيير أي جعل المتغير على غير ما كان عليه أي أُدخل عليه ما لم يكن فيه الشكل الثالث التعديل أي التصحيح والتقويم من أمر الشيء بإخراجه من حالة إلى حالة أخرى تدفع به في اتجاه وضعه الأمثل وشكله المقبول وفق ما جاء من أجله.

والمستجدات هي كل شيء أو أمر نشأ أو حدث على غير مثال سابق وللمستجد ثلاث حالات:

الحالة الأولى أن ينشأ أو يحدث مرتبطاً بغيره والحالة الثانية أن ينشأ أو يحدث المستجد مترتباً على غيره والحالة الثالثة أن لا يرتبط المستجد بغيره ولا يترتب عليه.

ويرتبط المستجد بما يعرف بالإبداع والابتكار وهما لفظتان تعنيان إنشاء الشيء أو إحداث الأمر على غير مثال سابق أو غير مسبوق إليه.

الفرع الثالث: العقل البشري:

العقل هو أهم ما وهبه الله للإنسان وهو في ذات الوقت أهم ما يميزه عن بقية المخلوقات.

وللعقل البشري مهمة محورية في تكيل الظاهرة الثقافية من خلال ما يقوم به من وظائف داخل هذه الظاهرة وذلك عبر مقدراته ومكناته التي هيئها الخالق وأعدها خصيصاً للإدراك والوعي.

فدور العقل البشري كمصدر من مصادر الظاهرة الفكرية الثقافية أنه يجمع المعارف والتجارب والخبرات ويخزنها.

وبذا يصبح العقل مخزن ومستودع ما يستمده من المصادر وما تزوده به لكي يستخدمه بعد ذلك ويوظفه بملكاته ومقدّراته ومكناته في استكمال تشكيل الظاهرة الثقافية.

وفيما يتعلق بالمنطق الثقافي الذي يمثل السند العقلي والمنطقي للطرح والرؤية الثقافية يستخدم العقل الحجة والبرهان.

من خلال مخزونه من المعلومات والمعارف والتجارب والخبرات في دعم المنطق الثقافي فالعقل بالفعل يمثل صميم المنطق الثقافي ومرتكزه الجوهري.

ويقوم العقل كذلك بدوره الرائد في صياغة وتشيكل الطروحات ثم يرتبها في شكلها النهائي.

لتخرج على الملأ وتجد فيها الجماعة الإنسانية ما يعبر عنها ويؤكد رؤيتها وتفسيرها للواقع المحيط بها.

إلى ما تقدم يتولى العقل تحديد آلية إخراج الطروحات فهل تخرج الطروحات الثقافية عن طريق اللغة المنطوقة أم عن طريق الإشارات والرموز أم عن طريق الموسيقى مثلاً أم عن أي طرق آخر.

وأخيراً يشكل العقل المخرج الثقافي الذي تأخذه الرسالة حتى تصل إلى عموم الناس.

فقد تأخذ الرسالة شكل كتاب أو مقال في صحيفة أو قصيدة شعرية أو رواية أو مسرحية أو أي مخرج آخر.

المطلب الثاني: المنطق الثقافي والهوية الثقافية:

تعبير أو مفهوم المنطق الثقافي من المفاهيم غير المتداولة ويرتبط بالهوية الثقافية من خلال علاقة مساندة وتجانس حيث أن المنطق الثقافي هو الذي يحدد الهوية الثقافية ويقوم العقل بدور محوري في المنطق الثقافي وتعد المرجعيات الشرعية من المحددات المهمة والأسانيد المطلقة للمنطق الثقافي وترتبط الأنساق القيمية والأخلاقية بالمنطق الثقافي عبر علاقة عضوية.

الفرع الأول: مفهوم المنطق الثقافي:

المنطق الثقافي هو عصب الثقافة لأنه السند الذي تستند إليه الطروحات والرؤى التي تمثل جوهر الثقافة كذلك فالمنطق الثقافي هو الحجة التي تدعم بها الطروحات ما تأتي به من وجهات وهو أيضاً الدليل الذي تدلل به على صحة ما تدفع به من تفسيرات للظواهر ومن ثم تلتئم علاقة جدلية بين المنطق الثقافي والطروحات فالمنطق يدعم الطرح ويثبت صحته والطرح يؤكد على قوة المنطق وسلامته.

وتتعدد مقومات المنطق الثقافي فهناك المقومات الفكرية وهناك المقومات التاريخية وهناك المقومات الاجتماعية وهناك المقومات الشرعية الدينية وقد تعتمد كل ثقافة على مقوم أو أكثر من هذه المقومات وثمة من الثقافات ما يعتمد عليها جميعاً وكلما تعددت مقومات المنطق الثقافي كلما كان قوياً والعكس صحيح.

الفرع الثاني: الحتميات والمعطيات:

ينطلق المنطق الثقافي من حتميات ومعطيات كونية وتاريخية واجتماعية يدفع بها كحجج وبراهين للتدليل على صحته وسلامته وقدرته وكفاءته وفعاليته في دعم ومساندة الطروحات والوجهات التي يتحيز لها.

فالحتميات والمعطيات الكونية تمثل أقوى ما يرتكز عليه المنطق الثقافي.

لما لها من خصائص الصدقية والواقعية ويدفع المنطق الثقافي بهذه الدلائل الطبيعية لدعم الرؤى التفسيرية للظواهر المحيطة.

كذلك يدفع المنطق الثقافي بالسوابق والتجارب التاريخية لدعم الطروحات والوجهات والمقاربات المتعلقة بالواقع الاجتماعي والتفاعلات الاجتماعية.

وكذا معالجة المشاكل والمعضلات الاجتماعية مرتكزاً على قاعدة القياس على السوابق التاريخية.

وأيضاً يعمد المنطق الثقافي إلى المكونات والتفاعلات الاجتماعية وبصفة خاصة الماثلة في المتغيرات والمستجدات.

ليدفع بها ضمن مفرداته ومكوناته الداعمة للطروحات والوجهات التي تفسر الواقع الاجتماعي أو تعالجه والحافزة لتصور وصياغة النظريات الإصلاحية وفق ذلك المنطق.

الفرع الثالث: العقل:

العقل هو سيد المنطق الثقافي وصانعه يرتب قضاياه ويمتن أسانيده ويدفع به لدعم الطرح والرؤية ثم يستعد للدفاع عنه بالحجة ويجادل عنه باقتدار لأنه أعلم به وأوعى، فهو صانعه.

وتفيد الدراسات التجريبية والإنثروبولوجية أن كل منطق ثقافي لا بد من أن يقف وراءه عقل والعقل الذي يقف وراء المنطق الثقافي هو عقل مفكر وحاد الذكاء ولكن قد لا يكون موسوماً بالفضيلة أو متبنياً للقيم والميادئ والمثل.

وهذه الحقيقة تفسر تباين المناطيق الثقافية ومن ثم تباين الطروحات الثقافية تبعاً لتباين العقول التي صاغتها وصنعتها وفق معيار القيم والمبادئ والمثل والأخلاق.

وفيما يتعلق بالصلة بين العقل والمنطق الثقافي ثمة مجموعة من العقول كلها ترتبط بالمنطق الثقافي وتقوم بدور خاص به.

فهناك العقل الصانع للمنطق الثقافي والذي صاغ قضاياه ورتبها ودفع بها في خضم التفاعلات الاجتماعية وهذا العقل فد يذهب ويفنى ويبقى المنطق الثقافي وهناك العقل المتبني للمنطق الثقافي المتحيز له والذي تتمثل مهمته في نشره والدعوة إليه وتتوارث أجيال من العقول القيام بهذه المهمة وتطويرها وهناك العقل التقليدي الذي يتبع المنطق الثقافي ويستخدمه في تفاعلاته الاجتماعية وهذه الصنوف الثلاثة من العقول تتباين عدداً أو كماً.

فعدد العقول الصانعة للمنطق الثقافي هي الأقل لأنها المتميزة في تكوينها وتفاعلها وقدرتها على الإبداع والابتكار وتعقبها عقول من صنفها قد تضيف إلى المنطق الثقافي ما يدعمه في مواجهة متغيرات ومستجدات الأيام.

وتوجد حلقة وصل دائمة بين الأجيال المتعاقبة من هذا الصنف وهي التشابه والتماثل في التكوين العقلي والسمات والملكات بالإضافة إلى وجود أشخاص بشكل مستمر من الجيل السابق تعاصر الجيل اللاحق وتثبّت أركان المنطق الثقافي وقد تضيف إليه ولو القليل.

أما العقول المتبنية للمنطق الثقافي والداعية إليه والناشرة له فهي الأكثر عدداً من الصنف الأول ويزداد عددها مع زيادة عدد الجماعة الإنسانية ومع زيادة وتعدد وتشابك علاقاتها مع الجماعات الإنسانية الأخرى.

أما العقول التقليدية التي تتبع المنطق الثقافي وتقنع به وتعتنقه وتستخدمه في تفاعلاتها الاجتماعية فهي الأكثر عدداً على الإطلاق وهذا الصنف من العقول الثلاثة هو الذي يطلق عليه العقل الجمعي أو الجماعي للمجتمع أو الجماعة الإنسانية.

الفرع الرابع: المرجعيات الشرعية:

المرجعيات الشرعية هي الأقوى في دعم المنطق الثقافي وغالباً ما يلجأ العقل الصانع للمنطق الثقافي إلى الاستناد إليها.

والاقتباس منها لما لها من قداسة وخشية التجرؤ عليها وافتقاد القدرة على محاجتها أو تفنيدها.

وكذلك يعتز بها المروجون للمنطق والتابعون له كذلك تبدو ميزة مناطيق المرجعيات الشرعية في كون حججها وأدلتها وبراهينها جاهزة ولا تجهد العقل في التفكير والبحث.

إذ أنها تتردد بن نطاقي الحلال والحرام ويسهل عليها حصر خصومها في دائرة الحرام وبذا تكون قد قضت عليهم وأبطلت حججهم ناهيك عن نقمة الخروج على الملة.

وثمة من المناطيق الثقافية ما يستكفي بالمرجعيات الشرعية كداعم له ولا يعوّل كثيراً على المرتكزات والمفردات الأخرى.

وبالرغم من ذلك لا تسلم المناطيق الثقافية ذات المرجعيات الشرعية من هجمات وتعديات الأفكار المناهضة وقد حدث ذلك كثيراً على مر التاريخ البشري.

وقد تكون المرجعيات الشرعية مستمدة من الرسالات الإلهية وفي هذه الحالة تكون تلك المرجعيات الشرعية أشد صلابة في دعمها لقضايا المنطق الثقافي الذي يكون متجانساً معها والذي يتمتع ويتميز بالقوة والثبات وثقة الناس حتى ولو لم يكونوا من المؤمنين بهذه المرجعيات وقد تكون

المرجعيات الشرعية معتقدات دينية غيبية من صنع العقل البشري أو متوارثة وفي هذه الحالة تكون هذه المرجعيات أقل صلابة في دعمها لقضايا المنطق الثقافي من تلك المستمدة من الرسالات الإلهية ولكنها تتمتع بقوة لدى معتنقيها

الفرع الخامس: الأنساق القيمية والأخلاقية:

تتفاوت المناطيق الثقافية فيما تحويه من قيم ومبادئ ومثل وأخلاق سواء بشكل انفرادي أو في شكل منظومات وهذه المفردات والمكونات القيمية لها وزنها وتأثيرها على قوة المنطق الثقافي وفعالية دعمه للطروحات الثقافية التي يأتلف معها في كلية الثقافة في شمولها وعموميتها.

وبناء على هذا التفاوت ثمة مناطيق ثقافية ثرية بمنظومات قيمية وأخلاقية بديعة ومدهشة وبصفة خاصة تلك التي تدخل المرجعيات الشرعية الإلهية ضمن مفرداتها وتستمد منها تلك المنظومات.

وثمة مناطيق أخرى تعاني من فقر وشحة في منظومات القيم والأخلاق التي تدخل ضمن مفرداتها.

وينعكس ثراء المنطق الثقافي أو فقره من المنظومات القيمية والأخلافية على كافة مكونات ومفردات الكلية الثقافية مثل المصادر والطروحات ووسيلة الإخراج وكذا المخرجات الثقافية ويبدو ذلك جلياً عندما تتبارى الثقافات في معترك إثبات الوجود والتفوق.

الفرع السادس: المنطق الثقافي يحدد الهوية الثقافية:

الهوية هي ذات الشيئ والمحددات المعبرة عن مكوناته والهوية الثقافية هي المحددات المعبرة عن المكونات العقلية والفكرية لجماعة من البشر فالهوية إذن هي المحددات التي تعبر عن المكونات التي تتكون منها ذات معينة هي الجماعة البشرية.

والهوية الثقافية ومعها الهوية الحضارية من أهم الهويات المعبرة عن الكيانات أو الجماعات البشرية وذلك لأنهما الأكثر إلتصاقاً وتعبيراً عن المكونات التي تتكون منها الجماعات الإنسانية والأكثر إبرازاً لعناصر الخصوصية لتلك الجماعات.

والمنطق الثقافي من أهم مكونات الثقافة تعبيراً عن الهوية الثقافية ومن أكثرها تحديداً لتلك الهوية ومن ثم تتشكل علاقة جدلية وطيدة بين الهوية الثقافية وبين المنطق الثقاقي.

فالهوية الثقافية تصبغ المنطق الثقافي بصبغتها والمنطق الثقافي من جهته يعبر عن الهوية الثقافية ويعكس خصوصيتها.

المطلب الثالث: الطرح الثقافي:

المفردة الثالثة المهمة في المكونات الثقافية هي الطرح الثقافي والأخير بدوره يمثل جسد الثقافة بكافة مكوناته والطرح الثقافي هو نتاج المصادر الثقافية والمنطق الثقافي وخلاصته التي تحوى جماع التفكير وصفوة الفكر.

فما هو الطرح؟ ومن يصنع الطرح؟ وما هي بنية الطرح الثقافي؟ وماهي علاقة الطرح الثقافي بالهوية الثقافية؟

الفرع الأول: ماهية الطرح:

تتعدد أشكال الطرح الثقافي ويتمثل أول أشكال الطرح الثقافي في الرؤية والرؤية هي ما ترى الجماعة الإنسانية أنه الأمثل والأصوب والأصلح في أية مسألة أو قضية إنسانية اجتماعية أو كونية.

وقد انصهرت المصادر الخاصة بالثقافة في بوتقة المنطق الثقافي لتنتج مركب أو مزيج من ضمن عناصره الرؤية وتعتبر الرؤية أقرب إلى تفسير الواقع والوسط المحيط بالإنسان.

ويتعين ثاني أشكال الطرح الثقافي في الوجهة وهي ما تنشئوه الجماعة من نظم وتنظيمات وسلوكات في شتى جوانب الحياة.

وترتبط الوجهة بالإنشاء والتأسيس وترتبط كذلك بمنهج وواقع الحياة والحركة.

وتقترب الوجهة كثيراً مما يعرف بالأيديولوجيا وقد تتخطاها إلى الحضارة إذا اعتبرنا أن تلك النظم والتنظيمات والسلوكات هي آليات للتعامل والتفاعل مع عناصر الوجود ومن شأن هذا أن يوضح العلاقة بين الكليات الثلاث الثقافة والأيديولوجيا والحضارة.

الفرع الثاني: فواعل الطرح الثقافي:

الطرح الثقافي بالوصف الذي تحدثنا عنه هو نتاج لصنفين من العقول سبق وتحدثنا عنهما.

الصنف الأول هو العقل الصانع للمنطق الثقافي والذي صاغ قضاياه ورتبها ودفع بها في خضم التفاعلات الاجتماعية.

والصنف الثاني هو العقل المتبني للمنطق الثقافي المتحيز له والذي تتمثل مهمته في نشره والدعوة إليه.

كلا الصنفين من العقول يساهم في إنتاج الطروحات الثقافية وتزيد مساهمة الصنف الأول عن مساهمة الصنف الثاني وكل مساهمات الصنف الأول تمثل أمهات الطرح الثقافي وكذلك معظم مساهمات الصنف الثاني.

ومعنى ذلك أن العقل هو عامل مشترك بين المنطق الثقافي والطرح الثقافي فهو الذي ينتج الإثنين معاً حيث يطرح القضية ويكون قد طرح قبلها الدليل عليها والسند على صحتها وصوابها.

الفرع الثالث: بنية الطرح الثقافي:

تتشكل بنية الطرح الثقافي من دائرتين تحتوي إحداهما الأخرى تمثل الدائرة الصغرى عصب الطرح الثقافي ويتعين هذا الطرح العصب في الطرح المنهجي الذي يصدر عن عقول علمية في شكل مؤلفات ودراسات وبحوث وأطاريح أكاديمية.

وتعمد هذه الطروحات إلى نشر الرؤية والوجهة بشكل مباشر ويبدو المنطق الثقافي الذي سبق وتحدثنا عنه بشكل صريح وفي أجلى صورة في عصب الطرح الثقافي.

بالإضافة إلى دائرة الطرح الجوهري العصب التي تقع في المركز ثمة دائرة أخرى تشمل طرحاً آخر طرفي أو هامشي يغلف ويلف الطرح العصب وهو الطرح الرمزي الذي يكتفي بطرح وعرض الرموز والإشارات عبر مخرجاته مثل الشعر والنثر والرواية وحتى النادرة والنكتة والمزحة.

ومن ثم تتكون بنية الطرح الثقافي من عصب مركزي هو جوهر الطرح وعمقه وأساسه ويتسم بالبحث المنهجي والدراسة العلمية الجادة كما يتسم بالصراحة والمباشرة والدقة والتعمق في طرح القضايا والمسائل التي يعتبرها من صميم ما يعبر عن رؤى ووجهات الجماعة.

ويغلف هذا الطرح العصبي المركزي طرح آخر هامشي طرفي يعتمد على الطرح الرمزي الإشاري غير المباشر وغير الصريح.

وكلا الطرحين ينطلق من مصدر واحد وهو البوتقة التي ينصهر فيها ويخرج منها المنطق الثقافي للجماعة الذي يشكله صناعه وفق ما أشرنا إليه آنفاً.

ثم يصب كلاهما في مجرى نهر العقل والفكر والوجدان والنسق القيمي والأخلاقي للجماعة فيؤثر فيه ويوجهه الوجهة التي يريدها.

وتكون استجابة أفراد الجماعة مرتبطة ومرهونة بمدى اقتناعها بشكلي الطرح ومدى قدرتهما معاً على الإقناع والنفاذ إلى تلافيف وتضاعيف العقل والتفكير والوجدان الخاصة بالجماعة الإنسانية.

الفرع الرابع : الطرح الثقافي والهوية الثقافية:

إن كل مكون من مكونات الكلية الثقافية يجلّي بعداً من أبعاد الهوية الثقافية.

إبتداءً من المصادر ثم المنطق الثقافي ثم الطرح الثقافي الذي يتجسد في الرؤية والوجهة والذي يبرز بعداً من أبعاد الهوية الثقافية عندما يوضح العلاقة العضوية المتينة والخصوصية بين المكونات العقلية والفكرية والخصائص الإثنية والعنصرية والعرقية والمزاجية للجماعة الإنسانية وبين الرؤية والوجهة، شكلي الطرح الثقافي.

ويستوي المنطق الثقافي مع الطرح في علاقتهما بالهوية الثقافية ولعلهما من أهم مفردات الكلية الثقافية اللذين يجليان طبيعتها وكنهها ويدُلاّن عليها بشكل مباشر ولا يحتمل أي لبس أو غموض ويحافظان عليها.

المطلب الرابع: آلية الإخراج والتعبير الثقافي:

الظاهرة الثقافية في حاجة إلى آلية تحيل الطرح الثقافي إلى مخرج يطلع عليه الناس ويتداولونه ويتوارثونه جيل بعد جيل وتنقسم آلية إخراج الطرح الثقافي إلى نموذجين النموذج الأول هو نموذج اللغة اللهجية المنطوقة أو المقروءة أو المصورة النموذج الثاني هو نموذج الإشارة والرمز المشاهد والمسموع مثل الموسيقى.

ما هو مفهوم آلية الإخراج والتعبير الثقافي وكيف تطورت تلك الآلية بين الجماعات الإنسانية إلى أن أخذت شكل اللغة بمعناها المتعارف عليه كوسيلة للتواصل والتفاهم وهل تحتاج الثقافة إلى آلية واحدة أو لغة واحدة للتعبير عن الطرح الثقافي أو تحتاج إلى أكثر من آلية أو لغة وهل اللغة هي الثقافة كما يزعم الكثيرون؟!

الفرع الأول: مفهوم آلية الإخراج والتعبير الثقافي:

آلية الإخراج والتعبير الثقافي في الظاهرة الثقافية هي الطريقة أو الأسلوب الذي عن طريقه تُخرِج الجماعة الإنسانية الطرح الثقافي الرؤية والوجهة وتعبر عنه.

وهذه الآلية هي وسيلة التفاهم والتعبير عن المقاصد بين أفراد الجماعة وبينهم وبين الجماعات الأخرى والثابت أن الإشارة والرمز كانت هي أول آليات الإخراج والتعبير عن المكنون والمحتوى العقلي والفكري بين البشر فكان الناس يعبرون عما بداخلهم من خلال إشارات ورموز وحركات معينة أو أصوات يصدرونها.

وقد بيّن لنا الخالق ذلك عندما ساق لنا ليعلّمنا قصة قابيل وهابيل حيث تعلم الأول وهو قابيل من الغراب الذي كان يبحث في الأرض كيف يواري سوأة أخيه بالدفن في التراب ثم كان على الإنسان في مرحلة تالية أن يحوّل الحركات والإشارات والرموز والأصوات العشوائية الإرتجالية إلى حركات وإشارات ورموز وأصوات رتيبة ومتواترة ألفها وعهد معناها ومغزاها أفراد الجماعة.

ثم توافقت الجماعات الإنسانية بمحض العادة والاعتياد والتواصل الدائم على حركات وإشارات ورموز وأصوات لها معاني ومدلولات مفهومة ومعلومة ومعروفة لديها ثم داومت على التواصل والتفاهم من خلال هذه الرمزيات.

وتلا ذلك مرحلة تحول تلك الرمزيات إلى لغة منطوقة من خلال إصدار أو إخراج أصوات تعبيرية دلالية تفيد المقصود الذي يقصده صاحبها أو مُصدِرها إلى أن استقرت اللغة المنطوقة المسموعة لدى الكثير من بني البشر.

وكان ذلك هو أول ظهور للغة بمعناها المنطوق المسموع قبل أن تتحول في مرحلة تالية إلى لغة منطوقة مسموعة مكتوبة مقروءة.

ولا يُعلم على سبيل القطع والدقة متى ظهرت كتابة اللغة المنطوقة المسموعة ولا مَن أول الجماعات الإنسانية التي خطّت أو سطّرت أو حفرت دلالات الرمزيات المنطوقة المسموعة على مسطحات الحجر والطين وغيرها من المواد الطبيعية كجلود الحيوانات وعظامها قبل صناعة الورق ورقاع المنسوجات.

وعندما ابتكر الإنسان الكتابة تجلّت أهم آثارها في تمكين الإنسان من أن يترك لمن يعقبه من أجيال ما لديه من أفكار وأسلوب حياة وتفاعلات اجتماعية بكل جوانبها وذلك لأن الحفريات كانت لا تفي بالغرض إذ أنها تعبر عن الظاهر من تلك الحياة أما الأفكار والتفاعلات الاجتماعية، فلم يكن يفي في نقلها بدقة إلا الكتابة.

ومنذ أن ابتكر الإنسان الكتابة بشقيها:المنطوق المسموع والمسطور أو المحفور المقروء وهي آلية الإخراج والتعبير عن الأفكار التي تدور داخل العقل الإنساني.

وقد يعبر الإنسان عما لديه من أفكار بأصوات تصدر عنه بشكل مباشر، وهذا هو الكلام والنطق واللهج واللَّسن أو بأصوات تصدر عنه بشكل غير مباشر مثل الآلة الموسيقية أو بأي آلة أخرى.

كذلك قد ينقل الإنسان التعبيرات الصوتية المباشرة وغير المباشرة إلى رموز وإشارات محفورة أو مسطورة أو مرسومة على مسطح أو مجسم وهذه هي الكتابة الحرفية والرسمية الشكلية والتشكيلية.

وعندما يُخرِج الإنسان التعبيرات الصوتية بالآليات التي أوضحناها ثم يحفرها ويسطّرها بالوصف المتقدم، يكون قد أخرج ما لديه، وما يريد إصاله إلى من سواه وهذا هو الشق أو الجانب

الأول من علاقة التواصل بين البشر.

ولكي يتشكل الشق أو الجانب الثاني من علاقة التواصل فينبغي أن يوجد إنسان آخر يستقبل تلك المرسَلات ثم يعمد إلى فك رموزها ومقاصدها ومدلولاتها وعندئذ يكون قد بدأ التواصل بين بني البشر عن طريق اللغة ولكي يتطور التواصل إلى تفاهم كان على كل طرف من الطرفين المذكورين أن يُلِم بلغة الآخر ومن ثم يسهل عليه تفهم مقاصد ومدلولات صاحب المرسَلات ويمكنه الرد عليها بنفس الأسلوب.

الفرع الثاني: واحدية آلية الإخراج والتعبير الثقافي:

والآن يعنّ السؤال التالي: هل تملك الثقافة الخاصة بجماعة إنسانية أكثر من آلية للإخراج والتعبير الثقافي؟

المعتاد أن الثقافة التي تخص جماعة إنسانية معينة تملك آلية واحدة لإخراج والتعبير عن الطرح الثقافي الخاص بها فالتعبير عن الهوية الثقافية يتم من خلال آلية واحدة هي لغة الجماعة وهي في ذات الوقت مملوك خاص بها.

الفرع الثالث: تعدد آليات الإخراج والتعبير الثقافي:

وقد يحدث أن تملك ثقافة من الثقافات أكثر من آلية للتعبير عن طروحاتها الثقافية وهويتها كذلك وتعدد الآليات يدل على ثراء الثقافة والجماعة الإنسانية المالكة لها وقد تستعير الثقافة آلية تعبير من ثقافات أخرى وقد تسخر ثقافة من الثقافات آليتها الخاصة بها للتعبير عن الطروحات الثقافية لثقافة أخرى.

ويدل ذلك على أهمية الثقافة الأخيرة وجدارتها ما يجعل الثقافات الأخرى تقيّض آليتها للتعبير عن طروحاتها ومنطقها الثقافي.

دون أن تدّعي ملكيتها لتلك الآلية وهذا ما كان من شأن ثقافة الإسلام التي عبّرت عن طروحاتها وأخرجتها آليات متعددة ومتنوعة.

الفرع الرابع: هل اللغة هي الثقافة (وهم سائد وخلط غير مبرر):

انتشر وساد في أوساط متعددة وفي أنحاء كثيرة من العالم ومنذ زمن بعيد رؤى وقناعات تسلّم قصداً أو عفواً بأن الثقافة هي اللغة.

ولا تستوي هذه القناعات مع التحليل المنهجي والتطور الموضوعي للثقافة كظاهرة فكرية عقلية تطورت مع وجود وتطور الإنسان منذ خلقه وحتى الآن.

المطلب الخامس: المُخرَج الثقافي:

ما هي النماذج التي تشكلت فيها وخرجت عبرها الطروحات الثقافية على الناس على مر التاريخ وفي أي مكان في العالم؟

ثمة نماذج عديدة ومتنوعة تشكلت فيها وخرجت عبرها الطروحات الثقافية على الناس على مر التاريخ الإنساني وفي أنحاء العالم وتطورت تلك النماذج مع الزمن وفق التطور والتقدم العلمي والتقني.

الفرع الأول: المحررات أو المستنسخات (المطبوعات):

المحرر أو المستنسخ هو كل مكتوب يخط أو يسطر باليد ثم يعاد كتابته مرات عديدة إما باليد أو بالآلة ليتم نشره وتعميمه.

فقبل وجود المطابع كانت المحررات أو المستنسخات تكتب بخط اليد ثم يعاد كتابتها مرات بخط اليد أيضاً وبعد اختراع المطابع طبعت المحررات والمستنسخات في نسخ عديدة حتى يقدر للكثيرين الاطلاع عليها، وعندئذ عُرفت بالمطبوعات والمحرر أو المستنسخ أو المطبوع هو خطاب أو حوار تتضمنه رسالة من صاحب الخطاب أو الحوار تأخذ شكلين:

الشكل الأول: خطاب أو حوار مباشر من صاحب الرسالة، يتضمن أفكاره هو وآراءه واجتهاداته وخلاصة بحثه وتنقيبه في قضايا أو مسائل بذاتها.

الشكل الثاني: خطاب وحوار غير مباشر وهنا يكون صاحب الرسالة ناقلاً لآراء ووجهات ورؤى الآخرين وراوياً لها ولا تمثل آراءه هو أو طروحاته أو اجتهاداته.

الفرع الثاني: الاجتهادات والمرويات والمنقولات (خطاب قولي مسموع ومعاين مباشرة):

هذا النموذج من نماذج ومخرجات الطروحات الثقافية هو الأسبق وجوداً والأكثر انتشاراً في التاريخ وهذا النموذج بمثابة:

خطاب يحمل رسالة موجهة من المتحدث إلى مخاطبين قد يكون جمهوراً عريضاً وقد يكون عدداً قليلاً أو حتى شخصاً واحداً.

خطاب قولي أي ليس محرراً أو مكتوباً ولكنه قد يكون مقروءً عندما يقوم المتلقي بكتابته أو تحريره أو استنساخه.

خطاب قولي مسموع أي يسمعه المتلقي ومعاين مباشرة أي يسمعه ويتلقاه من صاحبه حال إلقائه أو النطق به.

وحالات المرويات والمنقولات كثيرة في التاريخ فهناك المحاضرات والمنتديات والندوات واللقاءات والصالونات.

وكلها كانت مجالاً خصباً للطروحات الثقافية والمرويات والمنقولات وكما وردت في التاريخ وحتى وقتنا الراهن جاءت في ثلاثة أساليب تعبيرية:

الأسلوب التعبيري الأول وهو أسلوب الاجتهاد أو الإبداع حيث يلقي صاحب الرسالة ما توصل إليه من اجتهاد أو إبداع لم يسبقه إليه من الناس غيره.

الأسلوب التعبيري الثاني، وهو أسلوب الرواية أو الحدث أو الواقعة أو القول أو الرأي أو الاجتهاد المروي وهو أن يروي صاحب الرسالة عن غيره مباشرة كأن يقول: قال فلان أو يرى فلان.

الأسلوب التعبيري الثالث وهو النقل أو الأحداث أو الوقائع أو الأقوال أو الآراء أو الاجتهادات المنقولة عن أكثر من مصدر.

وهو أن ينقل صاحب الرسالة رواية فلان كأن يقول سمعت فلاناً يروي عن فلان أو قرأت عن فلان أو لفلان في كتاب فلان.

الفرع الثالث: المرئيات المسموعة غير المباشرة:

وهذا النموذج في نقل الطروحات الثقافية هو الأحدث والأكثر انتشاراً في العالم في الوقت الراهن والأوثق ارتباطاً بتكنولوجيا التواصل وتقنيات الاتصال عبر الالكترونيات والأقمار الاصطناعية وهو بمثابة خطاب مرئي ومسموع ولكنه غير معاين أو غير مباشر لأنه يتم عبر آلية تقنية تقوم بنقل الصوت والصورة إلى المتلقي من مكان غير المكان الذي يوجد فيه.

وقد استخدم هذه النموذج في نقل الطروحات الثقافية لخلق حالة من الولاء أو التأييد للأفكار السياسية عبر الحدود الطبيعية والسياسية وقد أدى هذا النموذج إلى حالات من الاستقرار أو عدم الاستقرار السياسي.

المبحث الثالث

الظاهرة المجتمعية

من العقل الذي شكل الظاهرة الفكرية [الثقافية] إلى البدن الذي يتحرك بفعل العقل وبإمرته تلتصق الظاهرة المجتمعية بالظاهرة الفكرية الثقافية فالعقل يخطط للبدن حركته وينظم له سلوكاته ويدفع به في الاتجاه الذي يقرره.

ولكوامن غريزية وضعها الإله الخالق في تكوين النفس البشرية يندفع العقل ويدفع معه البدن في اتجاه التجمع لدوافع متعددة أهمها الرغبة في التكاثر والتناسل عبر علاقة الود الحميمية بين الجنسين الذكر والأنثى ثم ما ينتج عنها من نسل تضمه في التجمع عبر علاقة الرحمة ومن ثم يتأسس المجتمع في كنف المودة بين الزوجين والرحمة بين الجميع.

إن الغرائز التي خلقها الإله العظيم في قرارة النفس البشرية هي أساس الظاهرة المجتمعية فلقد خُلق الإنسان وفي جبلته ثلاث غرائز هي التناسل والتكاثر لحفظ النوع وليس للشهوة فقط والتجمع الدائم المستقر ومن ثم يتبيّن أن العلاقة الجدلية بين الغرائز الثلاث هي جبلة الخالق في النفس البشرية.

كذلك زوّد الإله الخالق النفس البشرية بغريزة أكثر تطوراً من غريزة التجمع وهي غريزة تكوين المجتمع البشري بما له من خصائص الدوام والانتظام التي يقودها العقل البشري الذي شكّل الظاهرة الفكرية ثم كانت فطرة تطوير المجتمع حضارياً ومدنياً وتنظيمياً بفعل العقل مؤسس الظاهرة الفكرية وهي فطرة جُبل عليها الناس وبموجبها مر المجتمع بأطواره المختلفة حضارياً وعرقياً.

فالغريزة هي نزوع يحكم سلوك الإنسان نحو فعل بعينه بدافع متغلغل في تكوين الذات الإنسانية ويصعب على الإنسان التحرر منه لأنه يمثل إحدى حتميات وجوده أو تفاعله أو تطوره.

وهذه الغرائز لم يصنعها الإنسان في ذاته ولم تصنعها عوامل خارجية محيطة به أو بعيدة عنه ولكنها صنع الله الذي أتقن كل شيئ صنعه وإذا كانت هذه الغرائز هي من صنع الله فإن ما يترتب عليها من ظواهر هي كذلك من صنع الله.

ومن ثم فمن اليقين أن الخالق العظيم قد صنع الكون بظواهره الطبيعية وصنع كذلك المخلوقات ومنها الإنسان بالظواهر التي صاحبت وترتبت على حركات ومجريات حياته في الكون وبذلك كان الإنسان هو الصانع المباشر لهذه الظواهر مأموراً بفعل الخالق العظيم الذي خلق فيه الغريزة وأمده بالعقل والعون لتشكيل الظواهر الخاصة به والمصاحبة لحركاته في الكون والحياة.

المطلب الأول: العلاقة الجدلية بين غرائز التناسل والتكاثر والتجمع:

وفيما يتعلق بالظاهرة المجتمعية ثمة ثلاث غرائز تحكم حركة الإنسان نحو التواجد في تجمع من بني جنسه ثم تكوين المجتمع الذي عاش في كنفه، ثم تطوير ذلك المجتمع عرقياً وحضارياً وهذه الغرائز الثلاث هي غريزة التناسل أو التوالد وغريزة التكاثر والانحدار السلالي وغريزة التجمع ثم نشأت علاقة عضوية جدلية بين الغرائز الثلاث أثمرت في نهاية المطاف المجتمع الإنساني الذي واصل تطوره عبر الزمن إلى أن انتهى إلى وضعه الحالي إن هذه الغرائز وما ترتب عليها من ظواهر هي أساس الحياة التي يعيشها الإنسان في هذا الكون لتحقيق مراد الله وهو عبادته وإعمار كونه.

الفرع الأول: غريزة التناسل:

خلق الله الإنسان وخلق فيه غريزة الانجذاب إلى زوج من جنسه مكمل له فسيولوجياً وسيكلوجياً وبيولوجياً والزوجان هما الذكر والأنثى وعملية الانجذاب وما يصاحبها من تلاقي وتكامل وذوبان بين الزوجين هي البيئة الحاضنة لعملية التناسل والتوالد.

لقد جعل الإله الخالق عملية التناسل والتوالد بمثابة وظيفة اجتماعية يقوم بها الزوجان من أجل تكوين نواة التجمع البشري الأوّلي وهو ما يعرف بالأسرة التي تتكون من زوجين ومن هذه

النواة تنحدر سلالات متوالية ومترابطة بآصرة الدم والعرق والعنصر وبذا يكون التجمع الإنساني قد باشر شكله ونموذجه الأوّلي كذلك جعل الله من غريزة التناسل فطرة لحفظ النوع وهي وظيفة إنسانية تتجاوز غريزة التجمع البسيطة إلى غريزة أشمل وأعم ويتداخل فيها التفاعل الكوني الطبيعي مع التفاعل الإنساني الاجتماعي وهي غريزة حفظ الجنس البشري من الانقراض والفناء.

وهنا تتجلّى إرادة الخالق العظيم في الحفاظ على الإنسان بوصفه أحد الفاعلين في الكون وتتجلّى كذلك قدرة الخالق وقضاءه في الكون بصناعة الظواهر الاجتماعية التي تصنعها غريزة الإنسان وفطرته التي فطره الله عليها.

أيضاً جعل الإله الخالق من التناسل أداة لغرض فض غريزة وشهوة الجنس التي خلقها الله داخل التكوين الإنساني وعليه أصبح الإنسان عن طريق غريزة التناسل والتوالد يضع نواة تجمعه ويحفظ جنسه من الفناء ويقضي شهوته ومتعته الغريزبة.

وهنا يفترق الإنسان عن بقية الحيوانات التي تتخذ من غريزة التناسل وسيلة أساسية لفض الشهوة الغريزية ولا تضع في حساباتها إعتباراً لوضع نواة التجمع أو الحفاظ على جنسها.

وهذا يفسر انقراض وفناء الكثير من الحيوانات والمخلوقات التي لم تتناسل وتتوالد لحفظ جنسها أو حفظ تجمعها بل لفض الشهوة فقط في حين كان الإنسان هو المخلوق الوحيد الذي استمر منذ خلقه ولم ينقرض بل هو في ازدياد وتنامي مستمرين !!

الفرع الثاني: غريزة التكاثر:

غريزة التناسل هي غريزة التلاقي بين الزوجين الذكر والأنثى، وما ينتج عنها من آثار أوضحناها في الفرع السابق وهي وضع نواة التجمع البشري وحفظ النوع وفض الشهوة الغريزية أما غريزة التكاثر فهي فطرة الانحدار والتمدد السلالي والتكاثر من خلال التكوين البشري الاجتماعي ومن المتيقن أن الإنسان هو الحيوان الوحيد فيما نعلم من مخلوقات الذي ينزع نحو التزايد والنمو العددي دون أن يدري سبباً ذلك بل من محض غريزته التي تتجاوز حدود وضوابط ومعايير العقل فهي دوافع إلهية لدفع الإنسان نحو النمو والزيادة العددية حتى لا يفنى ولا يتبدد.

والتكاثر بالمعنى المذكور هو وسيلة مهمة لدعم غريزة التجمع البشري ويغذي في ذات الوقت غريزة التمدد والزيادة التي يميل الإنسان لأن يراها ويسعد بها في بني جنسه، والتكاثر ذاته هو الذي أوصل تعداد بني البشر لما هو عليه الآن.

ولكن لماذا يريد الإنسان ويسعى دوماً جاهداً لأن يتكاثر وينمو عدده ويزداد؟ لقد غرز فيه الخالق هذه الرغبة وهذا الميل اللإرادي لكي يزداد عدد من يعبدونه ولكي يزداد أيضاً عدد من يعمرون الكون وإذا كانت هذه هي حكمة الله من غريزة التكاثر التي استودعها النفس البشرية وبثها في تكوينها، فهل يعلم الإنسان ويعي هذه الحكمة البالغة؟

كدأب الإنسان منذ وجوده هناك من يعي ذلك وهناك من يعتبر التكاثر بين بني البشر مسألة تلقائية طبيعية ليس إلا ولكن الواقع الذي نعيشه عند هذه النقطة الزمنية التي وصل إليها عالم الإنسان يجلّي حكمة الخالق التي أشرنا إليها فقد عمر الإنسان الكون كما لم يعمره من قبل وكثر وازداد عدده كما لم يحدث من قبل، ونما وازداد عدد الموحدين كما لم يزدد من قبل !!

الفرع الثالث: غريزة التجمع:

خرج الإنسان إلى الحياة نزّاعاً نحو التواجد في مجموعة مقبلاً على الإلف والكثرة مبغضاً مغادراً الوحدة والوحشة وذلك بحكم الجبلة والفطرة وتبدأ غريزة التجمع لدى الإنسان في تحقيق ذاتها ابتداءً من اثنين وهي نواة الأسرة التي لا تلبث أن تزداد بالتكاثر والتوالد الذي فُطر عليه الإنسان أيضاً.

والتجمع يعني الكثرة في محيط محدد، ويعني في ذات الوقت نواة المجتمع التي تتمثل في العنصر البشري المؤتلف والمكان الدائم المحدد لكنه لا يعني المجتمع بشكله الكامل الذي يجمع بداخله وبين أفراده وجماعاته المصالح المتعددة والمتنوعة المتبادلة والتفاعلات المعقدة المتشابكة.

وتبقى غريزة التجمع ذات أهمية جوهرية وحيوية لقيام المجتمعات البشرية ونرى ويرى معنا الكثيرون أن الإله الخالق قد خلق كافة المخلوقات الحية ووضع فيها غريزة التجمع والقابلية والاستعداد لإقامة المجتمع بشكله الاصطلاحي الدقيق.

الفرع الرابع: العلاقة الجدلية بين الغرائز الثلاث:

الغرائز الثلاث التي تناولناها والتي خلقها الله في الإنسان ترتبط ببعضها عبر علاقة عضوية جدلية مخلوقة داخل الفطرة الإنسانية فغريزة التناسل تقود إلى غريزة التكاثر والأخيرة بدورها تقود إلى غريزة التجمع.

وفي دورة معاكسة تقود غريزة التجمع إلى غريزة التكاثر وذلك لأن التجمع يغري بزيادة النزوع نحو التكاثر لما في التكاثر من ترسيخ الشعور بالأمن والاطمئنان وتلبية كافة متطلبات الحياة ومن جهتها تشجع غريزة التكاثر على زيادة الميل لدى أعضاء التجمع تحو التزاوج ومن ثم التناسل.

لقد شاء الخالق العظيم أن ترتبط الغرائز الثلاث عضوياً ولو لم تتماسك وتتواقف هذه الغرائز الثلاث لما قُدّر للإنسان أن يشكل المجتمع البشري فلو تفلتت غريزة من الغرائز الثلاث واختفت من السلسلة الاجتماعية لانقطعت الأواصر فيما بينها وأصبح تشكل المجتمع البشري أمراً صعباً غير قابل للتحقق.

المطلب الثاني: غريزة تكوين المجتمع:

وكان التطور الاجتماعي التالي والمهم والذي كان أساسه ومنبعه غريزياً أيضاً هو تكوين المجتمع البشري ولهذا التطور دوره المحوري في بلورة الظاهر المجتمعية وقد قدمت له الغرائز الثلاث التناسل والتكاثر والتجمع فكيف يتكون المجتمع وماهي خصائص المجتمع البشري الذي أرادته مشيئة الإله الخالق.

الفرع الأول: كيفية تكوين المجتمع:

لقد اختلج وامتزج تطوران معاً ليكوّنا المجتمع البشري يُعرف التطور الأول بالتطور العرقي العنصري ويُعرف التطور الثاني بالتطور الحضاري أو المدني.

ويبدأ المجتمع البشري تطوره العرقي العنصري بالأسرة وقد سبق وأوضحنا في غير موضع خلا أن الأسرة هي نواة المجتمع البشري واللبنة الأولى في صرحه المتطور.

ثم تتطور الأسرة إلى الفصيلة، وهي الأسرة الأكبر أو عدد أسر أو العائلة الكبيرة وتعد الفصيلة وفق ما جاء في كتاب الله الوحدة الأساسية في التكوين الاجتماعي البشري بشكل عام أي العائلة التي ينتمي إليها الفرد وتكون رابطة الدم في الفصيلة أقوى ما تكون.

وتتطور الفصيلة إلى العشيرة وهي تكوين بشري مؤلف من مجموعة عائلات وتكون رابطة الدم في العشيرة أقل قوة منها في الفصيلة قال الحق تبارك وتعالى "قل إن كان آباؤكم وأبناؤهم وإخوانكم وأزواجكم وعشيرتكم وأموال اقترفتموها وتجارة تخشون كسادها ومساكن ترضونها أحب إليكم من الله ورسوله وجهاد في سبيله فتربصوا حتى يأتي الله بأمره والله لا يهدي القوم الفاسقين" (التوبة 24) فالآباء والأبناء والإخوان والأزواج يكَوِّنون العائلة أو الفصيلة.

ثم بعد ذلك تأتي العشيرة وهي التي تلي العائلة أو الفصيلة في العدد وقوة الرابطة ثم تتشكل القبيلة التي هي أحد أشكال التجمعات البشرية التي مرَّ بها التطور الإنساني وهي معروفة جيداً لدى العرب إذ كانت العرب في الجاهلية وحتى بعد ظهور الإسلام تُعِر مسألة الانتماء القبلي أهمية ملحوظة فبلاد العرب التي تمثلت في شبه الجزيرة العربية التي تشمل اليمن والشام كانت هذه البلاد مؤلفة من قبائل ومن اتحاد القبائل نشأت القرى والمدن ثم الأمم والقبيلة تتكون من مجموعة من العشائر تربطها صِلات الدم ووشائج القربى وعرى الأرحام.

قال تعالى "يا أيها الناس إنَّ خلقناكم من ذكرٍ وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم إنَّ الله عليم خبير" (الحجرات 13).

أي ليحصل التعارف بالرجوع إلى القبيلة التي انحدر منها وينتسب إليها الفرد، كذلك فالتعارف هدف سام مقصده إقامة العلاقات الطيبة بين بني البشر ويستفاد ذلك من توجيه الخطاب من الحق تبارك وتعالى إلى كل الناس وذلك يحمل إنكاراً للعصبية والقبلية فكل الناس تنتمي إلى آدم وآدم من تراب.

وفي نهاية التطور العرقي العنصري يأتي طور الشعب وهو تكوين بشري أعم من القبيلة، فهو يتكون من مجموعة قبائل يرتبطون ببعضهم بموجب التواجد في مكان واحد وتسير حياتهم بطريقة وأسلوب واحد، والشعب قد تدخل إليه عناصر بشرية لا تنتمي إلى قبائل معروفة وليس لها أصل قبلي أو عشائري معلوم ولكنها تعرف بانتمائها إلى الشعب الذي يسكن منطقة محددة.

وقيل أن الشعب بطن العجم كما أن القبيلة بطن العرب والسبط بطن بني إسرائيل وقد وردت لفظة الشعب مجموعة في الآية الثالثة عشرة من سورة الحجرات في الفقرة السابقة.

أما التطور الثاني المعروف بالتطور الحضاري أو المدني فيبدأ بالقرية وهي تكوين بشري يرتبط بالمكان أكثر من ارتباطه بالصلات والروابط الاجتماعية.

فالقرية مجموعة من القبائل يقيمون في موقع جغرافي محدد وتعتبر القرية أول مظاهر التنظيم العمراني الحضاري الثابت وللقرى من حيث التخطيط العمراني والموقع الجغرافي أنماط وأشكال عديدة فهناك القرى الساحلية وهناك القرى الجبلية وهناك قرى الوديان والسهول.

وينتقل التطور من القرية إلى المدينة وهي تكوين اجتماعي أكبر من القرية وأكثر تنظيماً ورقياً وعمراناً وترتكز المدينة على عناصر المكان والمدنية والحضارة أكثر من ارتكانها إلى الروابط الاجتماعية.

وقد جاءت المدينة في القرآن الكريم مقترنة بالحضارة والمدنية وجمال العمارة وفنونها وعظمتها وفي كثير من الآيات القرآنية الكريمة كانت القرية والمدينة يأتيان كمرادفين يحمل كل منهما معنى الآخر.

وثمة تكوين حضاري اجتماعي هو البلد وهو تكوين اجتماعي دلالته مجازية أكثر منها موضوعية تحليلية فالبلد هو محل أو موضع معين قد يطلق على القرية.

وقد يطلق على المدينة وقد يطلق على دولة من الدول بعمومها وشموليتها وقد يطلق كذلك على الأرض التابعة لبلد من البلاد.

الفرع الثاني: خصائص المجتمع البشري:

المجتمع البشري الذي تشكل بموجب غرائز وضعها الخالق في بني البشر يحمل خصائص تضمن له البقاء والدوام إلى أن يأذن الله فإذا دمر الله قوماً وأزالهم أخلف آخرين إلى أن يُفني الكون ويأتي بجديد.

لعل أول الخصائص التي يتسم بها المجتمع البشري والتي تمنحه معالمه التي تميز بها عبر الزمن هي خصيصة التوطن والدوام فالمجتمع منذ التئام الإنسان في كنفه وهو يتسم بالدوام والاستمرار في المكان وهكذا توطدت نماذج الحضارات على مر التاريخ.

وبالرغم من الأهمية القصوى لهذه الخصيصة إلا أنها لا تبدو ضرورية بالنسبة للمجتمعات المتنقلة والبدو الرحل فهذه المجتمعات تكتمل لديها كل أركان المجتمع البشري بالرغم من أنها لا ترتبط بالمكان ولا تداوم على التواجد في مكان بشكل مستديم ولكنها تكتسب سمة المجتمع البشري من خصائص أخرى ومع التقدم الحضاري والمدني مالت كل المجتمعات البشرية إلى التوطن والدوام في المكان وأصبحت هذه سمة أساسية لتشكل المجتمع البشري.

يرسخ سمة التوطن والدوام سمة أخرى هي سمة الترابط والمصالح المتبادلة والتفاعلات الاجتماعية وقد تغني السمة الأخيرة عن السمة الأولى وتحل محلها وتؤدي مهمتها في حالة عدم توفرها.

فالمجتمعات المتنقلة والرحّل على مر التاريخ تتسم بسمة الترابط بين أفراد المجتمع وجماعاته الفرعية وكذلك توطد عرى الترابط سمة المصالح المتبادلة مثل الأمن والاقتصاد، وكذا التفاعلات الاجتماعية والمعاملات بكافة أشكالها وأنواعها.

وإلى جانب السمات السابقة تأتي الروابط المعنوية والرمزية بين أفراد المجتمع مثل الدم والقربى والانحدار السلالي والنسب والصهر كسمات مكملة وموطدة لتماسك المجتمع.

المطلب الثالث: فطرة تطوير المجتمع:

وفيما يتعلق بآخر مراحل تشكل الظاهرة الاجتماعية اكتشفنا أن في فطرة الإنسان ما يدفعه إلى العمل دوماً من أجل تطوير المجتمع الذي تكوّن عبر التاريخ.

وقد بدأ هذا التطور منذ أن تبلور أول مجتمع في التاريخ، وقد انحصر جوهر تطور المجتمع البشري في تطوير التفاعلات الاجتماعية وفي الترقي بأبعاد المجتمع نحو الأسمى والأصلح.

الفرع الأول: جوهر التطور:

منذ تشكله والمجتمع البشري يتطور بفعل أفكار وسلوكات أفراده التي تصدر عن دوافع ومحركات غرائزية مكنونة داخلهم وضعها الخالق العظيم ويتركز جوهر التطور في تطوير التفاعلات الاجتماعية عبر التنقل من نمط حضاري إلى آخر أكثر رقياً

وتختلط الظاهرة الحضارية بالظاهرة المجتمعية وبعبارة أكثر دقة فإن الحضارة هي آلية تطوير التفاعلات الاجتماعية ومن ثم المجتمع.

الفرع الثاني: أبعاد التطور:

تتعدد أبعاد التطور لتشمل كل أبعاد ومناحيه المجتمع والتي تعني في ذات الوقت كافة الظواهر الاجتماعية التي شكلها الإنسان بحكم الغرائز التي فُطرت في جبلته فتطور المجتمع يعني تطور الفكر والثقافة والحضارة والاقتصاد والسياسة وقد لا تتساوى كافة أبعاد المجتمع في سرعة ومستوى تطورها فمنها من يتطور سريعاً ومنها من يتطور ببطء بحكم تكوينه وطبيعته.

المبحث الرابع
الظاهرة الحضارية

في الترتيب الموضوعي والمنطقي والزمني لسلسلة الظواهر الاجتماعية تأتي الظاهرة الحضارية ملتحقة وربما مندمجة مع الظاهرة المجتمعية التي مهدت لهما معاً الظاهرة الفكرية والظاهرة الحضارية ظاهرة لها علاقاتها الوطيدة والعضوية مع كافة الظواهر الاجتماعية ولها جوهرها الذي يحسم التداخل بينها وبين الظاهرة الفكرية الثقافية ولها مقوماتها التي تمثل الأبعاد المختلفة والأركان الوطيدة للمجتمع ولها كذلك نماذجها التي تجلّي التطور التاريخي للمجتمع وللحياة وفي الأخير لها نسقها القيمي الذي يختلف من نموذج إلى آخر.

المطلب الأول: علاقات الظاهرة الحضارية بالظواهر الاجتماعية والطبيعية:

لعل الظاهرة الحضارية في مقدمة بقية الظواهر الإنسانية الاجتماعية التي ترتبط بشكل مباشر وصريح مع الظواهر الكونية الطبيعية.

بل تعتبر هي جسر العبور بين الفصيلين من الظواهر في علاقة جدلية متطورة ومتنوعة علاوة على تلك العلاقة ترتبط الظاهرة الحضارية بالظواهر الإنسانية الاجتماعية من جنسها بعلاقة عضوية محورية تغذي تلك الظواهر بالتطور في اتجاه الأرقى.

الفرع الأول: علاقة الظاهرة الحضارية بالظواهر الكونية الطبيعية:

ترتسم أول أشكال العلاقة بين الظاهرة الحضارية والظواهر الكونية الطبيعية من خلال أن موضوع الظاهرة الحضارية هو الوجود وعناصره والكون ومفرداته وهذا وذاك هما نطاق حركة

تلك الظاهرة فالإنسان الفاعل الرئيس في الكون هو الذي يصنع ويشكل الظاهرة الحضارية من خلال تعامله مع عناصر الوجود.

ثم تتشكل ثاني أشكال العلاقة بين الظاهرة الحضارية والظواهر الكونية من خلال أن الظاهرة الحضارية هي التي تربط بين الفصيلين من الظواهر فالإنسان في مجتمعه ومحيطه الطبيعي الكوني يفعل ويشكل عناصر الوجود ومفردات الكون بما يحافظ على وجوده ويكفل تفاعلاته ويضمن تطوره إلى الأرقى.

الفرع الثاني: علاقة الظاهرة الحضارية بالظواهر الإنسانية الاجتماعية:

ترتبط الظاهرة الحضارية بقريناتها من الظواهر الإنسانية والاجتماعية لتجانسها في الإنسانية والاجتماعية فالظاهرة الفكرية تقدم لها والظاهرة الاجتماعية تتماهى معها وكذلك الظاهرتان الاقتصادية والسياسية.

إن الظاهرة الحضارية هي أهم ظاهرة تتعلق بحركة الإنسان في الكون وعلى كوكب الأرض بشكل محدد فالظاهرة الحضارية هي التي تبدأ تلك الحركة وهي التي تجعلها تستمر دون توقف وهي التي تُخرج النماذج المختلفة لتلك الظاهرة وهي التي تضع النسق القيمي لكل نموذج ومن ثم فليس من العبث التأكيد على أن الظاهرة الحضارية هي أهم الظواهر الإنسانية الاجتماعية ليس للإنسان في ذاته فقط ولكن لواقعه ومستقبله في الكون نظراً لكونها المحفّز والمفعّل لحركة الإنسان بما يدفع به نحو النهاية الحتمية التي أرادها الله وقضاها له ولغيره من المخلوقات والكائنات والموجودات بشكل عام.

المطلب الثاني: جوهر الظاهرة الحضارية:

والآن وبعد هذا التقديم لنخترق كيان الظاهرة الحضارية وصولاً إلى جوهرها ذلك الجوهر الذي أثار جدلاً وخلافاً بين العلماء ولا يزال حتى الآن ما أنتج غموضاً في تعريف الظاهرة وخلطاً بينها وبين الظاهرة الفكرية الثقافية.

الفرع الأول: التعامل والتفاعل مع عناصر الوجود وموجودات الكون:

منذ نشأته ومباشرته لحركته في الكون والإنسان يتعامل ويتفاعل مع عناصر الوجود وموجودات الكون تابعاً لعقله وتفكيره وفكره وهذ التعامل والتفاعل يعني جوهر الظاهرة الحضارية ويتحلل هذا الجوهر إلى علاقة ذات ثلاثة أبعاد.

البعد الأول بين الإنسان الفاعل الرئيس في الكون وبين عناصر الوجود وموجودات الكون البعد الثاني بين الإنسان الفاعل وبين نتاج التفاعل وهو النموذج الحضاري البعد الثالث بين عناصر الوجود وموجودات الكون وبين نتاج التفاعل وهو النموذج أو النمط الحضاري.

ويقربنا تحليل هذه العلاقة ذات الأبعاد الثلاثة أكثر من جوهر الظاهرة الحضارية فالبعد الأول هو البعد الأكثر حيوية وبروزاً في تلك العلاقة فالإنسان هو الفاعل الرئيس في موجودات الكون وعناصر الوجود وموجودات الكون هي المفعول به من قبل ذلك الفاعل المهم وبناءً على فعل الفاعل واستجابة المفعول به تتأسس وتتشكل الحضارة أو صناعة الحضارة.

فمهارة ودراية وخبرة الأول مطلوبة واستجابة الطرف الثاني تجلي تلك المهارة والخبرة والقدرة على الخلق والإبداع.

ويلي ذلك البعد الثاني من أبعاد الظاهرة الحضارية وهو العلاقة بين الإنسان الفاعل وبين نتاج التفاعل وهو النموذج الحضاري وهنا يباهي الفاعل ويستمتع بنتاج أفعاله وجهوده إزاء عناصر الوجود.

ثم لا يلبث أن يبني ويؤسس ويراكم المزيد من الأفعال والإنجازات على ما توصل إليه من نتاج ومن ثم تصبح الحضارة تراكمات إبداعية وابتكارية للإنسان الفاعل الجوهري في الكون.

أما البعد الثالث والأخير في أبعاد الظاهرة الحضارية وهو المتجسد في العلاقة بين عناصر الوجود وموجودات الكون وبين نتاج التفاعل وهو النموذج الحضاري وحدا هذا البعد يبديان متجانسين فالحد الأول وهو عناصر الوجود وموجودات الكون هي المادة الخام والطبيعة البكر التي لا تزال لم تمتد إليها يد الإنسان بالفعل المشكّل.

والتي شاء خالقها ألا تنفد حتى نهاية الكون وهي دوماً في متناول الإنسان ليتفاعل ويتعامل معها أما الحد الثاني من هذا البعد وهو نتاج التفاعل والفعل الإنساني أو النموذج الحضاري.

فهو عناصر الوجود وموجودات الكون بعد التفاعل معها بالتهذيب والتشذيب والإعداد والتهيئة إلى أن أصبحت إبداعاً يستمتع به ويستفيد منه الإنسان في حركته في الكون ويمهد للمزيد.

الفرع الثاني: إعداد وتهيئة الوجود والكون لوجود الإنسان وتفاعله وتطوره:

إن الهدف الأساس من الفعل الإنساني في الظاهرة الحضارية هو مصلحة الإنسان.

فقد استودع الخالق العظيم في فطرة الإنسان الرغبة الغريزية والإرادة الذاتية لكي ينزع نحو التفاعل مع عناصر الوجود.

وفي ذات الوقت أمر عناصر الوجود وموجودات الكون بأن تستجيب للفعل الإنساني وتكون النتيجة إعداد وتهيئة الوجود والكون لوجود الإنسان وتفاعله وتطوره.

إن وجود الإنسان واستمرار ذلك الوجود لا يمكن أن يكفله ذلك المخلوق لنفسه بل هو مكفول ممن خلق الكون والوجود، وبدون كفالة الخالق لوجود ذلك المخلوق لن يكون له وجود ومن ثم هداه الخالق لأن يصنع بيديه ما يضمن وجوده وسخر بقدرته عناصر ذلك الوجود لأن تستجيب له.

ولا يكفي وجود الإنسان لأن يقوم بما استخلفه فيه خالقه فالوجود هو أساس التفاعل ولكنه عديم النفع ولا فائدة منه بدون تفاعل.

التفاعل والتفاعل هو أن يوجد الإنسان ويتفاعل مع ذاته ليتوازن ذاتياً ثم يتفاعل مع البيئة التي يوجد فيها وبدون ذلك التفاعل لا تستشعر عناصر البيئة بوجود الإنسان وبالتفاعل مع عناصر البيئة يغيّر الإنسان من تلك العناصر إلى ما يحقق مصلحته ويرسخ وجوده ومن ثم يبدو التفاعل الجدلي بين الوجود والتفاعل.

ثم يواصل الإنسان ترسيخ وجوده والاستفادة من التفاعل مع عناصر البيئة بما يحقق هدفه النهائي من وجوده وتفاعله.

وهو الارتقاء بذاته نحو الأمثل والأصلح، وهو المستوى الذي يضمن له عبادة خالقه كما أراد سبحانه وتحقيق الحياة الطيبة.

الفرع الثالث: الظاهرة الفكرية قائد الظاهرة الحضارية:

لقد خُلق الإنسان ويقوده عقله والعقل هو جوهر الظاهرة الفكرية والظاهرة الفكرية بدورها توجه سلوكات وأفعال الإنسان.

وقد أوضحنا أن سلوكات وأفعال الإنسان هي صانع الظاهرة الحضارية عندما توجه تلقاء عناصر الوجود وموجودات الكون.

ولم يحدث على مر التاريخ الإنساني أن تشكلت الظاهرة الحضارية دون أن تقودها الظاهرة الفكرية إلا في حالة أن يحل النص المقدس من الإله الخالق محل مفردات الظاهرة الفكرية.

ويصبح هو الموجّه للسلوكات والأفعال الإنسانية تجاه عناصر الوجود وموجودات الكون وتقتصر مهمة العقل البشري في هذه الحالة على فهم النص المقدس واستيعابه والعكوف على تطبيق وتحقيق ما جاء به وما نزل من أجله.

وذلك ما حدث في رسالة الإسلام عندما انتشرت الدعوة إليها ومعها الحضارة دون وجود للظاهرة الفكرية وكان النص المقدس المتمثل في القرآن العظيم والحديث الشريف هما الموجهان للسلوكات والأفعال الإنسانية تجاه عناصر الوجود وموجودات الكون ومن ثم كانت الحضارة الإسلامية أسبق في وجودها من الثقافة والفكر.

وعندما توقف نزول النص المقدس من لدن الإله الخالق وانتقل الرسول الكريم إلى جوار ربه خفي على المسلمين في مواجهة المتغيرات والمستجدات الكثير من الأحكام.

فكان اللجؤ التلقائي المنطقي إلى العقل وإعمال التفكير في تفسير النص المقدس ومضاهاته بتلك المتغيرات والمستجدات لإيجاد أحكام ومعالجات وحلول لاحتوائها والتفاعل معها.

ومن هنا بأت عملية تراكم الفكر والفقه والثقافة الإسلامية وسنأتي على تفصيل الجزئية المهمة في مصنف مستقل.

المطلب الثالث: مقومات الظاهرة الحضارية:

ترتكز الظاهرة الحضارية بوصفها إحدى حركات الإنسان في الكون للتفاعل مع عناصر الوجود على مجموعة من المرتكزات وبدون أي من تلك المرتكزات لا تقوم للظاهرة قائمة ويمكن

الحديث عن مقومات الظاهرة فيما يلي.

الفرع الأول: طلاقة قدرة الإله الخالق:

لعل أول وأهم مقومات الظاهرة الحضارية على الإطلاق يتجلّى في طلاقة قدرة الإله الخالق.

إذ أن هذه القدرة المطلقة هي التي تسخّر عناصر الوجود وموجودات الكون للإنسان كي يتمكن من التعامل والتفاعل معها.

وهي التي أرشدت الإنسان لأفضل السبل للتعاطي مع عناصر الوجود المُسخّرة وتوجيهها إلى ما يحافظ على هيئة ووضعية الصلاح في الكون.

كما أن قدرة الخالق العظيم هي التي مكنت الإنسان من الإفادة من نتاج التفاعل الذي تم بينه وبين عناصر الوجود.

ولولا هذه القدرة لاستعصى النتاج على الإنسان وأبى أن يستفيد منه وكم من نتاجات التعاطي الآدمي مع عناصر الوجود لم يُقدّر للإنسان أن يفيد منها بل انقلبت إلى عكس ما جاءت من أجله وعصفت بالإنسان ذاته.

إن الظاهرة الحضارية هي أهم الظواهر التي تبرز طلاقة قدرة الله في الكون وفي العلاقة بين بين الإنسان ومفردات ذلك الكون وعناصر الوجود بشكل عام.

الفرع الثاني: الإنسان:

الإنسان هو المقوّم الثاني من مقومات الظاهرة الحضارية فهو الذي استخلفه الله في الكون لكي ينفذ مشيئته ويعبده ويطيعه ويعمر الكون ويبقيه على هيئة ووضعية الصلاح فالإنسان هو الفاعل بإذن الله في عناصر الوجود وموجودات الكون وهو المنفّذ لمشيئة الله وإرادته في تلك العناصر والموجودات وهو المستفيد بإذن الله مما توصل إليه كنتاج للتفاعل بينه وبين تلك العناصر والموجودات وليس من المنطقي الربط العضوي التوافقي بين الإسلام لله الإيمان به وطاعته وبين فلاح الإنسان في التفاعل مع عناصر الوجود.

فقد شاءت حكمة الخالق العظيم وعدله أن يكافئا غير المؤمن وغير المسلم والعاصي على تفاعله مع عناصر الوجود إن خيراً فخير وإن شراً فشر لأن ذلك هو الجزاء الوفاق أي الذي يكون من جنس العمل وهذا هو عدل الإله هكذا رحمة الخالق بمخلوقاته فالناس التي لا تؤمن بالله لها مقابل جهدها في الحياة وحركتها في الكون.

الفرع الثالث: عناصر الوجود:

عناصر الوجود هي جملة المقومات الطبيعية التي أوجدها وخلقها الإله الخالق وسخرها في الكون لتتفاعل فيه وتتحرك من خلال ذلك التفاعل في اتجاه النهاية بتفاعلها مع البيئة التي تعيش فيها ومساعدتها على الترقي إلى الأمثل وتلك العناصر هي المادة الأولية التي يتفاعل معهاالإنسان من أجل تهيئتها وإعدادها وتوجيهها إلى ما يحقق مصلحته في الحياة وهذه العناصر لا تستجيب للمثيرات والمنبهات الإنسانية إلا بمشيئة وإرادة الله لأن هذه الموجودات مسيّرة وليست مخيّرة أي لا تملك إرادة حرة تضمن لها حرية الحركة ولكنها جُبلت على طاعة الله دون إرادة أو رغبة منها ومنذ وجوده في الكون والإنسان يتفاعل مع هذه العناصر بموجب ما وهبه الله من عقل وتفكير وفكر ووفق ما يأذن به الله من رشد وهدي وتيسير فقد يوفق في إحراز مبتغاه من المصالح وقد لا يُوفق في ذلك ونتاج التوفيق في عملية التفاعل هو زهرة الحضارة ونموذجها الذي يعتد به الإنسان.

الفرع الرابع: نتاج التفاعل:

المقوم الأخير من مقومات الظاهرة الحضارية هو نتاج التفاعل بين الإنسان وعناصر الوجود وموجودات الكون وهو ما يتوصل إليه الإنسان عقب ذلك التفاعل ولهذا النتاج أهميته التي لا تُضاهى إذ على وجوده يتوقف وجود الظاهرة من عدمه.

فإذا تجلّى ذلك النتاج مزدهراً يانعاً كان ثمة حضارة مثمرة، وإذا لم يكن لذلك النتاج وجود فلا حديث عن الحضارة ولا حديث عن الظاهرة الحضارية على الإطلاق وقد تحدث الكثيرون على مر التاريخ البشري عن نتاج التفاعل على أنه هو الحضارة ولا يستقيم هذا الحديث مع الظاهرة الحضارية ككلية متكاملة تشمل المقومات والعناصر وتشمل جوهر الظاهرة وهو التعاطي والتفاعل مع عناصر الوجود وتشمل زهرة الحضارة ونماذجها وتشمل أخيراً النسق القيمي للحضارة.

المطلب الرابع: نماذج الظاهرة الحضارية [الذات والهوية الحضارية]:

عندما تنتصب الظاهرة الحضارية وتستوي يكون نتاج التفاعل بين الإنسان وعناصر الوجود قد وصل إلى حالة النضج وهذه الحالة الأخيرة تعني نموذج الظاهرة الحضارية.

وكل حضارة على ظهر الأرض وعلى مر التاريخ لها نموذجها الخاص بها والنموذج الحضاري هو في ذات الوقت يمثل الذات الحضارية وهو كذلك يجسد الهوية الحضارية.

الفرع الأول:نماذج الظاهرة الحضارية هي الذات والهوية الحضارية:

الذات والهوية الحضارية هي مكونات الإنسان فاعل التفاعل، والآثار التي يتركها على النتاج ويصبغه بصبغته ويميزه عن غيره من النتاجات الأخرى وهذا لا يقدح في كون كل الحضارات على مر التاريخ تتسم بسمة لو فقدتها فقدت معها سمة الحضارة ألا وهي سمة الإنسانية إن المزاوجة بين خصوصية الذات والهوية الحضارية وعمومية وإنسانية الحضارة سمة كل الحضارات وهذه ليست متناقضات تجتمع في بوتقة ذات خصوصية ولكنها بمثابة مزيج متناغم من الإبداع يحترم خصوصية الذات والهوية ويمضي بعزم ومضاء نحو الإنسانية والعالمية أي أنسنة وتعميم الخاص بطرح ما فيه من أفكار وسلوكات وقيم إنسانية عامة وفي ذات الوقت خصخصة العام وإشعار الإنسان في كل مكان أنه يملك هذا النموذج الحضاري المميز ويعبر عنه وهذا هو الانتماء والولاء للهوية والخصوصية.

الفرع الثاني:نماذج الحضارة تبرز وتجلّي الذات والهوية الحضارية:

لقد كانت نماذج الحضارة ولا تزال تمثل مصدر فخر وإسعاد لمن تمثلهم عندما يرون نمطهم الحضاري يلقى إعجاب وانبهار الآخر فهي تبرز خصائصهم الذاتية وتجلّي هويتهم ومكوناتهم المتفردة ذات الخصوصية كذلك لنماذج الحضارة دورها الحيوي المهم في الحفاظ على الذات والهوية للجماعات الإنسانية على مر الزمن ولقد شاءت إرادة الخالق أن تجعل الناس هكذا ليتعارفوا ويشكلوا مجتمعاً إنسانياً عالمياً يسوده التعاون وتبادل المنافع بين الأنماط الحضارية بكافة أنواعها ولا يحفز ذلك على الصراع بين الأنماط الحضارية ولكنه يميز الجماعات الإنسانية ويترك بصمتهم على ما قدّموه وما تركوه كآثار للأجيال التالية.

المطلب الخامس: النسق القيمي للظاهرة الحضارية:

تؤكد المتابعة التاريخية على أن كل حضارة في العالم كانت تتبنى قيمة أو نسقاً قيمياً أخلاقياً يعكس ذاتها وهويتها ونموذجها وأهدافها ومقوماتها وذلك يدلل على أن الحضارة قيمة إنسانية وليست وسيلة صراعية ويتوزع تبني الحضارات للقيم على نموذجين النموذج الأول هو نموذج القيمة الواحد والنموذج الثاني هو نموذج النسق القيمي والأخلاقي المتكامل.

الفرع الأول: نموذج القيمة الواحدة:

كثير من الحضارات على مر التاريخ تبنت نموذج القيمة الواحدة واختلفت تلك القيمة من حضارة إلى أخرى فثمة حضارات تبنت قيماً مادية مثل الغني والثراء أو الفخامة والأبهة أو القوة والعنف أو الراحة والدعة إلى غير ذلك من القيم المادية.

وثمة حضارات أعتنقت قيماً معنوية رمزية مثل الحب والخير والجمال والإنسانية والعلم والتقدم والتقنيات والعدالة والمساواة والحرية وكلها نماذج اعتمدت على القيمة الواحدة وإلى جانب ما تقدم ثمة حضارات تبنت قيماً روحية ذات طبيعة شعائرية تعبدية مثل العبادة الحياة بعد الموت وانتقال الروح إلى الحياة الآخرة وعالم الأرواح وقد طغت النزعة الغيبية الإفتراضية على هذه القيم.

الفرع الثاني: نموذج النسق القيمي:

النموذج الثاني الخاص بقيم الحضارات هو نموذج النسق القيمي المتكامل وهو نموذج تتبنى وفقاً له الحضارة مجموعة من القيم قد تكون كلها قيماً مادية وقد تكون كلها قيماً روحية وقد تكون مزيجاً من القيم المادية والروحية فهناك نسق قيمي للحضارات يعلي من شأن القيم المادية مثل الثراء والغنى والسيطرة المادية والأبهة والفخامة والتقدم التقني وما يقود إليه من راحة ودعة واستمتاع بمباهج وملذات الحياة لإشباع غرائز الجسد وشهواته.

وهذا النموذج إما أنه يعتمد على القيم المادية المذكورة بشكل مطلق ولا يلتفت إلى القيم الروحية أبداً وإما أنه يعتمد على القيم المادية أكثر من القيم الروحية التي لا يهملها تماماً.

وهناك نسق قيمي مقابل يعلي من شأن القيم الروحية مثل البساطة والزهد والطاعة والعبادة والولاية لله ونعيم الحياة الآخرة وهذا النموذج مثل سابقه إما أنه يعتمد على القيم الروحية المذكورة

بشكل مطلق ولا يلتفت إلى القيم المادية أبداً وإما أنه يعتمد على القيم الروحية أكثر من القيم المادية التي لا يهملها تماماً.

وهناك أخيراً نسق قيمي يوازن بين القيم المادية والقيم الروحية فهو يوازن بشكل دقيق وبديع بين النسقين من القيم فهو يشبع متطلبات البدن من الماديات وكذا متطلبات الروح من الروحانيات.

المبحث الخامس
الظاهرة الاقتصادية

نتصدى في هذا الموضع لدراسة وتحليل الظاهرة الاقتصادية كحركة من حركات الإنسان في الكون تحركها الغريزة أكثر من أي ظاهرة أخرى ونبدأ بالاقتصاد ليس بوصفة علماً ولكن بوصفه نشاطاً إنسانياً وعنصراً من عناصر الوجود الإنساني وعلى ذلك فالاقتصاد نشاط وسلوك تمارسه وتسلكه فواعل عدة ويختلف مدلول الاقتصاد وفقاً لكل فاعل.

المطلب الأول: ماهية الاقتصاد:

الاقتصاد نشاط أو سلوك إنساني ذو طبيعة مادية يتعلق بماديات الحياة ويتحدد هدفه بناء على طبيعة القائم به ومن هذا التعريف يمكن التوصل إلى العناصر التالية:

الفرع الأول: تعريف الاقتصاد:

الاقتصاد عبارة عن نشاط أو سلوك إنساني فهو إذن فعل يُصنع وجهد يُبذل وهذا الفعل أو الجهد تتعدد أشكاله ونماذجه.

فقد يكون اختيار ومفاضلة بين بدائل أو مواءمة بين حاجات ورغبات وبين موارد متاحة أو تفسير نشاطات وظواهر أو إنتاج ثروة وتحقيق غنى أو اكتشاف قوانين تنظيم الثروة وتوزيعها أو الحصول على الدخول واستعمالها أو تحقيق الحياة الطيبة أو حل المشاكل الاقتصادية أو دراسة الجانب الاقتصادي للسلوك الإنساني أو نشاطات التبادل بين الأفراد أو استعمال الوسائل النادرة في إنتاج السلع وتوزيعها وكل ما سبق من أفعال وسلوكات هي بمثابة جهود إنسانية تكون قاعدة للنشاط الاقتصادي.

الفرع الثاني: الطبيعة المادية للنشاط الإنساني:

لعل أهم مميزات النشاط الإنساني سابق الذكر هو كونه نشاطاً مادياً ووصف النشاط أو السلوك في ذاته بأنه مادي ينفي عنه صفة المعنوية ويدمغه بطابع السلوك الظاهر السافر.

ومعنى ذلك أنه يتعامل مع موجودات الكون ومفردات الطبيعة من إنسان وحيوان ونبات وأرض ومياه ومعادن وثروات وخلافه ومفاد ما تقدم أن ذلك النشاط لا يتعامل مع الغيبيات أو القضايا ذات الطابع غير المادي.

الفرع الثالث: يتحدد هدف النشاط بناء على طبيعة القائم به:

فالنشاط الإنساني المادي في تعامله وتعاطيه مع ماديات الكون يصدر عن نفس بشرية ـ كما سبق الإيضاح ـ وهذه الذات البشرية قد تكون فرداً يمثل اللبنة الأولى والوحدة الأساسية في المجتمع البشرى عندما يتعامل مع أقرانه داخل ذلك المجتمع وقد تكون فرداً ولكنه باحث عالم يبحث في الظاهرة الاقتصادية وقد تكون تلك النفس البشرية في صيغة الجمع وتتشكل في صيغة مؤسسة أو مشروع أو تتمثل في نظام سياسي يقود الدولة ويحقق أهدافها.

فهدف الفرد من السلوك المادي قد يكون الاختيار بين البدائل المطروحة أمامه وقد يكون المواءمة بين رغباته وحاجاته والموارد المتاحة لإشباع تلك الرغبات والحاجات وقد يتمثل الهدف في الحصول على الدخل وإنفاقه وقد يكون الهدف تبادل المصالح مع أفراد الجماعة.

أما هدف الباحث العالم فقد يكون تفسير النشاطات والظـواهر الاقتصادية أو اكتشاف القوانين التي تحكم تلك الظواهر أو حل المشاكل الاقتصادية أو دراسة الجانب الاقتصادي للسلوك الإنساني أو دراسة الحياة المادية للإنسان بشكل عام وصياغة قواعد ترتيبها وتنظيمها أما هدف الدولة التي يمثلها ويقودها النظام السياسي فقد يكون الاختيار بين البدائل لتحقيق أكبر قدر من إشباع الحاجات وقد يكون إنتاج الثروة وتحقيق الحياة الطيبة للمجتمع وقد يكون حل المشاكل الاقتصادية وقد يكون استعمال الوسائل النادرة لإنتاج السلع وتوزيعها.

المطلب الثاني: الارتباط التاريخي بين الاقتصاد والوجود الإنساني:

الاقتصاد بوصفه سلوكاً إنسانياً قديماً قدم الوجود الإنساني نشأ مع نشأة الإنسان وتطور مع تطور حياته وارتقائها ويهمنا الاقتصاد كسلوك ونشاط بالدرجة الأولى ولا يهمنا الاقتصاد كعلم فقد أُلحقت صفة العلمية بذلك النوع من النشاط الإنساني مع البدايات الأولى لعصر النهضة في أوربا التي وافقت منتصف القرن الثامن عشر مع ظهور أنماط وطرائق وعلاقات جديدة للإنتاج ويمكن التطرق إلى ذلك التطور سريعاً من خلال الآتي:

الفرع الأول: العصور البدائية الأولى [ما قبل ظهور الأشكال الأولية للدولة]:

في هذه العصور عاش الإنسان البدائي الأول ينتمي إلى أسرته الصغيرة ويبذل قصارى جهده من أجل توفير متطلباته المتواضعة وتلبية احتياجاته البسيطة التي لا تتجاوز ما يسد رمقه ويحفظ له حياته ومن يعول وهذا السلوك أو النشاط البسيط بالرغم من مرور الزمن وتعقد الحياة إلا أن المتأمل في كنهه وحقيقته يجده لم يتغير كثيراً في وقتنا الراهن فالإنسان المعاصر له نفس احتياجات الإنسان الأول وما زاد على هذه الاحتياجات هو ما قابل تغير أنماط الحياة وتعقد طرائقها وأشكالها وهو ما أدى إلى اختلاف أساليب ووسائل الحصول على المتطلبات وتلبية الاحتياجات أما المتطلبات والاحتياجات ذاتها فستظل كذلك إلى أبد الآبدين.

ولم يكن يوجد على ظهر البسيطة إلا ذلك الإنسان الأول بسلوكه البسيط المتواضع وما كان ذلك السلوك إلا ليمثل المدلول البسيط والمبدئي للاقتصاد في شكله المجرد القريب من الذهن والإدراك.

الفرع الثاني: عصور التنظيمات الاجتماعية الأولية:

تلا العصور البدائية الأولي عصور التنظيمات الاجتماعية الأولية مثل العشيرة والقبيلة والقرية والمدينة وفي هذه المرحلة الأكثر تطوراً من مرحلة البدائية الأولى لم يكن الفرد بمفرده في الحياة بل بدأت تظهر الأشكال الأولية للسلطة المسيطرة التي تملك أدوات القهر والإجبار المادي والمعنوي.

ومن ثم بدأ السلوك أو النشاط الذي يبذله الفرد من أجل تلبية حاجاته وتحقيق مطالبه يتعقد شيئاً فشيئاً ويفقد بساطته وسلاسته حيث بدأت السلطة المسيطرة صاحبة القوة والنفوذ تتدخل بشكل

أو بآخر لتنظيم سلوك الفرد وضبطه وتوجيهه التوجه الذي يحقق مصالح القوة المسيطرة وينال رضاها.

وفي مرحلة أكثر تطوراً باتت القوة المسيطرة مسئولة بدرجة معينة عن تلبية احتياجات الفرد وتحقيق متطلباته وهنا أصبحنا أمام سلوكين يمثل كل منهما شكلاً من أشكال الاقتصاد:

السلوك الأول سلوك الفرد لتحقيق متطلباته وتلبية احتياجاته وعلاقاته مع أقرانه داخل الجماعة التي يعيش في كنفها وينتمي إليها السلوك الثاني هو سلوك القوة المسيطرة التي غدت معنية بضبط السلوك والنشاط الرامي إلى تحقيق رغبات الأفراد وكذالك العلاقات فيما بينهم بكافة ضروبها.

الفرع الثالث: العصور الحديثة:

في العصور الحديثة تعددت الأطراف الفاعلة في المجتمع، والتي تصدر عنها سلوكات وتقوم بنشاطات هي في المعتاد القاعدة أو الأساس لما يمكن أن يسمى بالاقتصاد أو بالنشاط الاقتصادي:

فهناك الفرد وعلاقاته بأقرانه وبكافة العناصر والمفردات الفاعلة في المجتمع فهو يسلك سلوكا اقتصاديا عندما يعمل من أجل إشباع رغباته وتلبية متطلباته عبر دائرة واسعة ومعقدة من العلاقات مع عناصر عديدة داخل المجتمع الذي يعيش فيه ويتفاعل مع متغيراته ومستجداته.

وهناك الدولة بكيانها المعنوي والنظام السياسي كأداة لتحقيق أهداف الدولة والحكومة كآلية مسئولة بشكل مباشر عن تحقيق أهداف الدولة وتيسير شئون المجتمع وهذه الكيانات الثلاثة وما يتبعها من أجهزة ومؤسسات تسلك هي الأخرى سلوكات اقتصادية وتمارس نشاطات مادية من خلال مسئولياتها المتعددة داخل المجتمع فهي التي تتولى التخطيط والتنفيذ والرقابة من أجل تحقيق الهدف الأسمى والنهائي للمجتمع وهو إشباع حاجات أفراده.

ثم هناك المنشأة أو المشروع كفاعل وسيط يرمي إلى تحقيق أهداف مكونيه وأربابه الذين هم في الأخير أفراد داخل المجتمع وتمثل سلوكات ونشاطات المنشأة أو المشروع نشاطات اقتصادية من الطراز الأول.

كذلك هناك الباحث الذي يهتم أساساً بالكشف عن القوانين التي تحكم السلوكات والنشاطات والظواهر الاقتصادية وهذا الباحث هو أيضاً فاعل في الحياة الاقتصادية في المجتمع وبالرغم من أن وجوده ودوره قد برزا مؤخراً إلا أنهما ليسا دائماً هما الوجود الفعال والدور المهم فهو يحاول أن يجعل من التكرار قانوناً ميكانيكياً ويجعل من المقدمات المتجانسة عللاً ومسببات لنتائج حتمية الحدوث هكذا بدأ الاقتصاد بسيطاً متوائماً مع بساطة الحياة وسلاسة الطبيعة ثم انتهى به الحال معقداً متكيفاً مع تعقيد الحياة وتشابكها وتضارب المصالح وتعارضها.

المطلب الثالث: صلة الاقتصاد بعناصر الوجود الإنساني الأخرى:

وجود الإنسان على ظهر الأرض وفي هذا الكون الذي لا يعلـم حـدوده إلا الله، يمثل كلية متكاملة الأجزاء مترابطة الأبعاض وكل جزء من هذه الأجزاء يمثل جانبا وعنصرا من جوانب وعناصر الوجود الإنساني في عمومه وشموليته.

وينبغي منذ البداية التفرقة بين مدركين: الأول: مدرك عناصر الوجود الإنساني الثاني: أشكال النشاط الإنساني فعناصر الوجود الإنساني تشمل مسببات وعلل ذلك الوجود ومقومات الحفاظ عليه وتطويره من عناصر وموجودات مادية مثل عناصر الطبيعة ومفردات الكون وتفاعلاتها جميعاً.

أما أشكال النشاط الإنساني فهي تشمل كافة سلوكات الإنسان الرامية إلى حفظ وجوده وكيانه وتتعدد تلك السلوكات والنشاطات بتعدد حاجات الإنسان ومتطلباته.

وللاقتصاد علاقة قوية بشقي كلية الوجود البشري العناصر والنشاط ويمكن استيضاح ذلك الارتباط وتلك العلاقة من خلال ما هو تالٍ.

الفرع الأول: الاقتصاد وعناصر الوجود الإنساني [الطبيعة والكون]:

عناصر الوجود الإنساني في الطبيعة والكون هي المادة الأولية والبيئة التي يعمل بها ويتفاعل معها الاقتصاد فهي ماديات الحياة التي يتم تطويعها وتخليقها وتكييفها من أجل تحقيق متطلبات الإنسان وتلبية رغباته.

فالطبيعة هي مصدر الثروة ومحل العمل والإنتاج وكلما أساء الإنسان إلى الطبيعة وأفسد معطيات الله في الكون وخرج على نواميس الحياة شحت العناصر الطبيعية وضنت الطبيعة بعطائها جزاءاً وفاقاً والعكس بالعكس فإذا أحسن الإنسان استغلال معطيات الله في الكون وتآلف مع نواميس الحياة واحترم قوانين المخلوقات وقدّر أسرار الموجودات لكان جديراً بإحسان الله إليه وزيادة ودامت النعم التي يمن الله بها عليه بل تزيد.

الفرع الثاني: الاقتصاد وأشكال النشاط الإنساني:

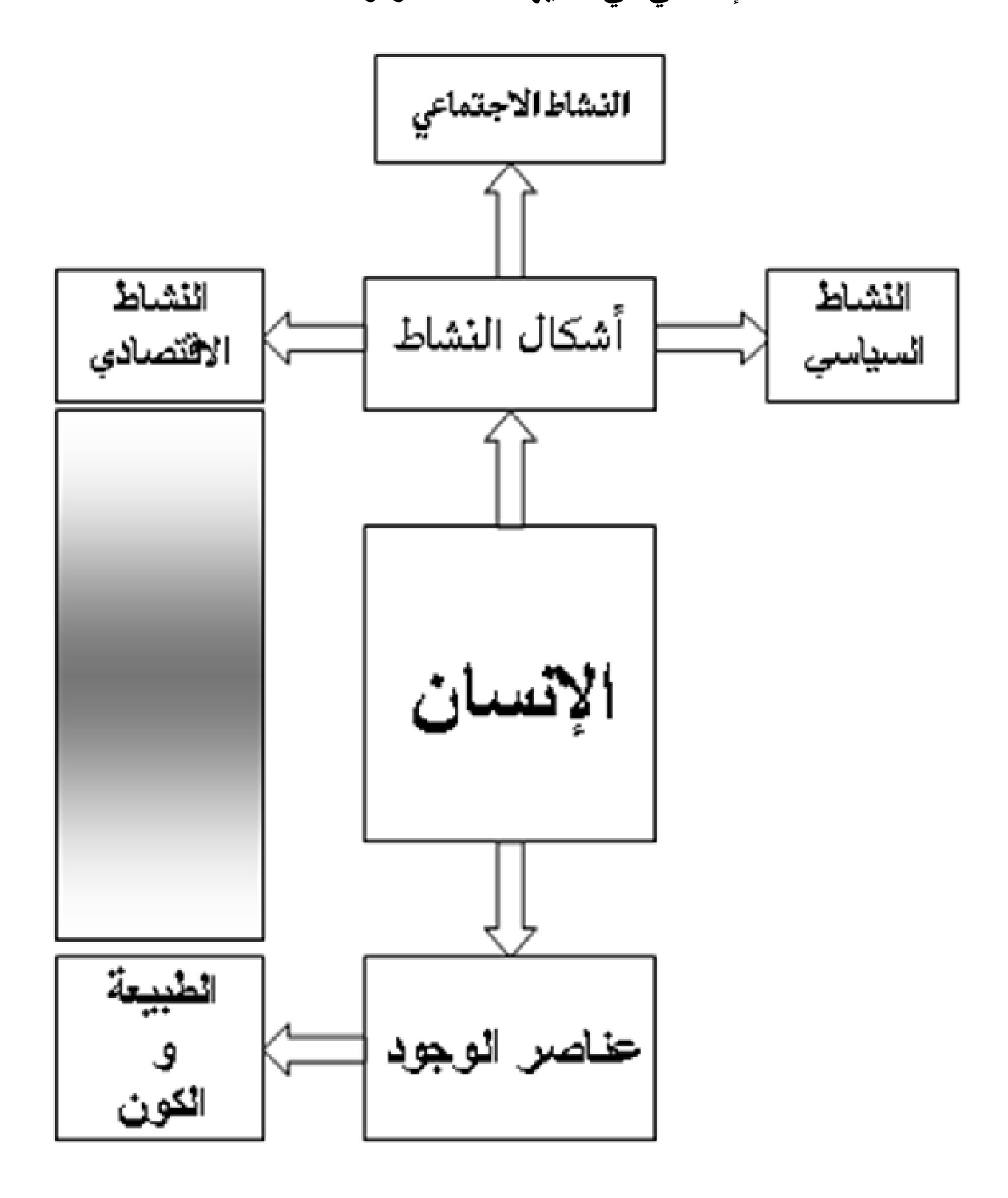
للإنسان نشاطات عديدة وسلوكات كثيرة لابد له من القيام بها لحفظ كيانه واستمرار وجوده وقدرته على التفاعل مع عناصر الوجود وإمكانات تطوير وترقية كيانه وتتوزع هذه النشاطات كما يلي:

في قمة النشاطات الإنسانية يأتي النشاط السياسي الذي يتمثل في التخطيط لتسيير شئون الإنسان وتصريف أموره وتحقيق رغباته وتلبية احتياجاته ويتربع على هذه القمة النظام السياسي الذي يتولى مهمة إبراز ذلك النشاط.

شكل بياني رقم (1)

يوضح العلاقة بين الاقتصاد وكلية الوجود

الإنساني في شقيها "العناصر والنشاط"



ثم يأتي بعد ذلك النشاط الإنساني الهادف إلى الإشباع الفعلي للحاجات والتحقيق الواقعي للمتطلبات وهو النشاط الاقتصادي المادي وأخيراً يأتي النشاط الإنساني الهادف إلى التأقلم مع الآخرين والتكيف معهم عبر مجتمع يجسد البيئة التي يحقق الجميع فيها

ثم يأتي بعد ذلك النشاط الإنساني الهادف إلى الإشباع الفعلي للحاجات والتحقيق الواقعي للمتطلبات وهو النشاط الاقتصادي المادي.

ثم يأتي بعد ذلك النشاط الإنساني الهادف إلى التأقلم مع الآخرين والتكيف معهم وتكوين مجتمع يكون بمثابة البيئة التي يحقق الجميع فيها أهدافهم وهذا هو النشاط الاجتماعي.

المطلب الرابع: وسط الظاهرة الاقتصادية وبيئتها:

انتهينا فيما سبق من تحديد مضامين بعض المدركات التي يعتبر تحديدها مهماً قبل البدء في بحث ودراسة وتحديد الظاهرة الاقتصادية التي هي المادة الخام التي تُخلّق منها كافة المفاهيم والمدركات والمسائل والقضايا ذات الصفة الاقتصادية.

الفرع الأول: موضوع الظاهرة:

الظاهرة الاقتصادية ظاهرة اجتماعية تتفاعل مع المجتمع وترتبط به وجوداً وعدماً فالفاعل الرئيس فيها هو الإنسان الذي هو أس المجتمع وعماده كما أن هدف الظاهرة في معظم الأحيان الارتقاء بالمجتمع وحفظ كيانه وأساس هذه الظاهرة وموضوعها الرئيس هو علاقة الإنسان بماديات الحياة وموجودات الكون ومن هذه العلاقة اكتسبت الظاهرة صفاتها وسماتها الأساسية التي هي الاستغلال الأمثل للموارد المتاحة والتوزيع العادل لنواتجها ومن هذا الموضوع الأساس للظاهرة الاقتصادية تفرعت موضوعات أخرى ثانوية، تدور جميعها حول هذا الأساس وترتبط به وأصبحت الظاهرة الاقتصادية ترتبط بكل ما يتعلق بالتعامل مع ماديات الحياة واستغلالها وتوزيع ناتجها على أفراد المجتمع.

الفرع الثاني: علاقات الظاهرة الاقتصادية:

للظاهرة الاقتصادية بمفهومها المتقدم علاقات عديدة فعلاقتها بالمجتمع علاقة واضحة فالمجتمع يمثل بيئة الظاهرة وعلاقتها بالإنسان كذلك فالإنسان هو فاعلها الأساس ومحرك ديناميانها وعلاقتها بالطبيعة والكون جد قوية فالطبيعة والكون موضوعاتها الأساسية وعلاقتها بالعلم والتقنيات علاقة أساسية فالتطوير والإحداث فيهما مستقبل الظاهرة الاقتصادية والقوانين والتشريعات والأنظمة إنما شُرّعت وقُنّنت لضبط السلوكات الخاصة بالتفاعلات الاقتصادية.

المبحث السادس
الظاهرة السياسية

ننصرف في هذا المبحث إلى تناول الظاهرة السياسية كما تنشأ في النفس فكراً ثم تتطور عبر إفرازاتها ومخرجاتها سلوكاً وقد أردنا أن نخوض هذه الرحلة في آخر أهم الظواهر الإنسانية الاجتماعية.

لكي نتثبّت من أن أساسات تلك الظاهرة ترجع في مرجعياتها الكاملة وتوجيهها التام إلى الخالق العظيم وتلتقي دوماً مع العقل الحصيف والفكر الرشيد.

المطلب الأول: ماهية الظاهرة السياسية:

لعلها من قلائل الظواهر التي تصعب في ذاتها، وتشق على مكتشفها والمنقب عنها وتعسر على محللها تلك هي الظاهرة السياسية التي لا نجد مفراً من تجشم كافة الصعاب والمشاق لإبراز ماهيتها وتبيان كنهها بشكل تحليلي.

الفرع الأول: التعريف التحليلي للظاهرة:

تتعلق الظاهرة السياسية بما يتبلور داخل الإنسان الذي يعيش في أي تجمع أو تكوين بشري من رغبة تقترن بإرادة تدعمهما مقدرات ومكنات من أجل القيام بدور فعّال داخل ذلك التجمع أو التكوين وهو دور المسئول عن الآخرين والقائم على شؤونهم وقضاء حوائجهم والحكم بينهم وإذا تعدد وجود ذلك الإنسان فقد يدور التنافس أو يثور الصراع بين المؤهلين ولا يفضه إلا غلبة أحدهم وظهوره على الآخرين وقد يلجأ إلى الاختيار من بين المؤهلين بشكل سلمي ويتولى التجمع أو التكوين ذلك الاختيار وعندئذ ينقسم إلى مسئول ومسئول عنه والمسئول قد يفرض نفسه على التجمع

أو التكوين بالقوة لاغتصاب تلك المسؤولية (الحكم) التي ينبغي أن تدعمها صلاحيات (السلطة) من أجل التمكن من تحقيق أهداف تلك المسؤولية.

وكما دار التنافس والصراع بين الشخص الذي فرض نفسه بالقوة لدور المسؤولية بينه وبين أقرانه من المؤهلين يدور مرة أخرى الصراع بينه وبين العموم بعد ذلك يتولى المسئول وأنصاره صياغة المنظومة الفكرية الخاصة بتوضيح كيفية أداء المسؤولية وتوزيع الأدوار وقد تكون تلك المنظومة متوفرة لدى المسئول في شكل قناعات أو معتقدات وقد يستعيرها من الغير ثم يتولى صناعة القانون أساس النظام الداخلي وكذلك يتولى تأسيس أدوات الحركة من نظم وتنظيمات وإجراءات وسلوكات.

الفرع الثاني: تحليل التعريف الخاص بالظاهرة السياسية:

يمكن تحليل التعريف المتقدم إلى عناصره التالية الظاهرة السياسية ترتسم ملامحها من جماع من الأحاسيس والمشاعر والقناعات الداخلية التي تكون بمثابة دوافع ومحركات ومن الدعامات والمرتكزات المادية الخارجية وتلتقي فتبذر بذرة الظاهرة وتحدد ملامحها المبدئية الأولية.

داخل إنسان سوي يبدو استواؤه في عقل راجح وفكر رشيد ووجدان خصب وعاطفة موزونة وقالب سليم وحول شديد وقوة مؤثرة وقد توحي هذه الخصائص والصفات بأن الإنسان التي ستبذر بداخله بذرة الظاهرة السياسية هو إنسان مثالي نموذجي يصعب وجوده على أرض الواقع ولكن ذلك لا يصيب إلا نصف الحقيقة فقط.

فالإنسان حامل تلك الخصائص والصفات هو بالفعل إنسان مميز يسمو بصفاته نحو الاكتمال إلا أن هذا الإنسان لا يصعب وجوده على أرض الواقع بل إن سماته هي الخصائص الواجب توافرها في كل إنسان ذي نفس سوية وفطرة سليمة وتوافر هذه الخصائص في الإنسان التي ستبذر بداخله الظاهرة السياسية يساعد كثيراً على تهيئة ظروف ذلك الإنسان لتحمل مهام وأدوار بعينها هي التي ستمثل جوهر الظاهرة ومنطلقها الأساسي.

الإنسان بالوصف المتقدم يعيش في تجمع أو تكوين بشري قد يكون هو الأسرة وقد يكون الفصيلة وقد يكون العشيرة وقد يكون القبيلة وقد يكون القرية أو المدينة وقد يكون أخيراً الدولة.

والتكوين البشري هو ذلك التجمع الذي يلتئم في إطاره وداخل محيطه مجموعة من البشر يرتبطون ببعضهم بموجب رابطة اجتماعية قد تكون رابطة الدم والنسب وقد تكون رابطة التاريخ المشترك أو الواقع المعاش أو المستقبل المأمول أو المصالح المتبادلة وأياً كانت طبيعة الأواصر التي تربط بين أفراد ذلك التجمع فسيظل موضعاً موائماً وتربة خصبة لبذرة الظاهرة السياسية التي ستبذر فيه ثم تترعرع وتنمو في رحابه متجاوبة ومتفاعلة مع خصائصه ومكوناته وتفاعلاته.

الفرد الذي سبقت الإشارة إليه وفي التجمع البشري الذي يعيش فيه يتفاعل ويتعاطى مع ذلك التجمع لأن ذلك التفاعل هو الذي سيولد الظاهرة السياسية حيث يبدأ التجاوب بين الفرد بخصائصه السابقة والتجمع الذي يعيش فيه.

ويستمر التجاوب إلى أن يفرز لدى ذلك الفرد رغبة في الفاعلية أو الفعالية تستثيرها وتستجمعها تفاعلات التجمع البشري إلى أن تتحول إلى إرادة تدعمها بقوة مقدرات الفرد ومكنته المادية وغير المادية حيث تقوى العزيمة وتتحول إلى إصرار وتصميم على أن يكون الفرد فاعلاً أو فعالاً.

والفاعلية أو الفعالية تتحدد بشكل قاطع ونهائي في دور المسئول الذي يتولى مهمة ترتيب وتنظيم شؤون الناس في ذلك التجمع البشري وقضاء حوائجهم والحكم بينهم وتحقيق آمالهم وطموحاتهم والذود عنهم خارجياً وتأمينهم داخلياً.

إلا أن الرغبة والإرادة المقرونتين بالمقدرة من أجل القيام بدور الفاعل أو الفعال وهو المسئول قد تتوفر لدى العديد من أفراد التجمع البشري.

وفي هذا الوضع وإزاء حالة تعدد أولئك الطموحين المؤهلين بالمقدرات والمكنات من ذوي الرغبات والإرادات القوية فإن بدائل ومسارات الظاهرة السياسية ستكون كما يلي إن التجمع البشري في أية صورة من صوره يشهد أول أشكال انقسامه إلى قسمين: قسم الطموحين في المسؤولية المؤهلين لها وقسم عموم التجمع البشري الذين يؤهلون أنفسهم هم أيضاً للقيام بدور في ذلك التجمع.

إلا أن ما ينبغي أن يُفهم عند هذا الحد أن التجمع قد انقسم إلى قسمين راغبون طموحون في المسؤولية مؤهلون لها تأهيلاً خاصاً وعموم التجمع الذين ينتظرون من يُسأل عنهم ويتحمل

مسؤوليتهم.

وانطلاقاً من تعدد الطموحين المؤهلين لتحمل مسؤولية التكوين البشري فقد يثور بينهم صراع من أجل الاستحواذ على تلك المسؤولية وهذا الصراع قد ينتهي بانتصار أحدهم وظهوره على الآخرين، ومن ثم ينتزع دور الفعالية ويتحمل المسؤولية عنوة ولكن هذا الصراع يترك آثاره وإرساباته التي قد لا تنتهي سريعاً.

وليس من المستبعد أن ينشب صراع آخر بين من انتزع دور الفعالية وتحمل المسؤولية رغم أنف الآخرين وبين التجمع البشري نتيجة عدم رضاء ذلك التجمع عن المسئول الغاصب وهذا الصراع هو الآخر قد ينتج عنه إخضاع التجمع لرغبات ومشيئات المسئول بالشكل القسري وقد يُلجأ إلى الاختيار أو الاصطفاء من بين الطموحين المؤهلين لتحمل المسؤولية حال تعددهم، وهنا يقوم التجمع البشري بالدور المهم في هذه المسألة حيث يتول هو الاختيار ينتهي الأمر بظهور مسؤول على رأس التجمع البشري مفروضاً أو مختاراً فإذا كان مفروضاً فالإذعان والخضوع هو نمط أو شكل العلاقة بينه وبين التجمع وإذا كان مختاراً فإن ثمة عقداً أو ميثاقاً يبرم بين الطرفين يحترمه كل منهما ويعمل وفقاً لها.

ومن المرجح أن المسئول يبدأ مباشرته لمسؤوليته بطرح منظومة فكرية معينة قد يُنشئها إنشاءً أو يستعيرها من مصادر شتى قد تكون مرجعيات شرعية أو موروثات تاريخية أو أمور غيبية أو تجارب الآخرين وهذه المنظومة تحوي مجموعة الأفكار التي على أساسها يمارس المسؤولية ويقوم بدوره ويستوي في ذلك الأمر المسئول الغاصب أو المنتخب.

بعد ذلك يقوم المسئول بتشريع القانون الذي يضبط سلوك أفراد التجمع البشري، وتعدد مصادر ذلك القانون فقد يوضع وضعاً تلبية للظروف والاحتياجات وقد يستمد من العرف والعادات والتقاليد والموروثات الثقافية والحضارية.. إلخ.

أخيراً يجتهد المسئول من أجل ابتكار أدوات الحركة، وهي مجموعة النظم السياسية والاقتصادية والإدارية.. إلخ وما تتطلبه من تنظيمات وإجراءات تضع السلوكات الإنسانية في شكلها الصحيح كما يرى المسئول.

كذلك يتولى المسئول توزيع المسؤوليات الفرعية أو النوعية على أفراد من التجمع البشري وفق معايير ومقاييس يضعها هو بنفسه.

وعند هذا الحد تكتمل صورة الظاهرة السياسية في شكلها التحليلي التجريبي المستقى من الواقع والتجربة التاريخية.

المطلب الثاني: نشأة وتطور الظاهرة السياسية:

إذا كنا قد قدمنا للظاهرة السياسية تعريفاً تحليلياً فصلناه في الفرع السابق فسننتقل في هذا المطلب إلى الغوص وراء الظاهرة السياسية وتعقبها للوصول إلى جذور نشأتها ثم متابعة تلك النشأة وتطورها في التجمعات أو التكوينات البشرية المختلفة على مر التاريخ الإنساني حتى يسهل علينا اكتشاف وتحليل تفاعلات الظاهرة وعلاقتها بالظواهر الأخرى وكذا تحديد خصائصها وسماتها المميزة والمتفردة ثم ضبطها وتأصيلها وتحديد حقولها المعرفية ومداخل دراستها.

الفرع الأول: الأسرة:

أصغر التكوينات البشرية ونواتها الأولى، تتسم بالبساطة في علاقات أفرادها وتقوم تصرفاتهم على احتياجات ومتطلبات الغريزة والأفعال التلقائية للجوارح، وتقوم الرابطة بين أفرادها على النسب المباشر وهذه الرابطة هي أساس التكوينات البشرية التي سترد فيما بعد.

يكتنف هذا التكوين مجموعة من التفاعلات والعلاقات البسيطة والتلقائية التي توجهها وتحكمها علاقة النسب والقربى ووسط هذه العلاقات والتفاعلات بوصفها المتقدم تبرز الظاهرة السياسية مرتبطة بمتطلبات هذا التكوين البشري البسيط الغريزية المباشرة.

وكأن الظاهرة السياسية بزغت في بدايتها تلبية لمتطلبات الإنسان الغريزية التي لم تكن تتجاوز تأمين المأوى الذي يدرأ الخطر والمأكل والمشرب والملبس الذي يحفظ الحياة ثم الحفاظ على علاقة النسب والقربى أساس التكوين.

وبالرغم من بساطة هذا المنطلق للظاهرة السياسية في بداية ظهورها إلا أنه ظل كذلك حتى وقتنا الراهن ولكن قد يخيل إلينا بفعل عامل الزمن وتطوراته وتعقيدات الحياة الإنسانية بما فيها من

حضارة وما تحويه من مدنية وعمران أن هذا المنطلق قد تبدّل أو تغيّر أو تحوّر ولكن الثابت أن هذا المنطلق لا يزال هو أساس وجوهر الظاهرة السياسية.

إن ما تقدم يعني أن متطلبات الغريزة لا تزال هي جوهر الظاهرة السياسية وهذا واقع يؤكده ويرسخه التحليل الموضوعي المعاصر لتلك الظاهرة حيث أن كافة مفردات الظاهرة وتضاعيفها إنما تمر دوما عبر احتياجات الإنسان ومتطلباته التي بدأت غريزية ونمت وتعقدت وتنوعت ولكنها ظلت محتفظة بأسسها البسيطة التلقائية.

من ثنايا هذا التكوين البشري البسيط خرجت نواة الظاهرة السياسية متمركزة حول المتطلبات الغريزية التي حركت واستثارت الرغبة لدى معظم إن لم يكن كل أفراد التكوين وهي ذلك المطمع الذي يُرجى تحققه فيما يتعلق بتلبية تلك المتطلبات إلا أن ذلك المطمع الرغبي يظل كامناً مستكناً في النفس البشرية لأفراد ذلك التكوين إلى أن تنشأ إرادة مرتبطة بتلك الرغبة وهي مشيئة وحب الحصول على متطلبات الغرائز ولكنها مصحوبة بعزم والإرادة ليست كالرغبة توجد لدى كل الأفراد بل توجد لدى واحد أو أكثر فقط فالرغبة عامة والإرادة خاصة ومن يجتمع لديه الاثنان جِد قليل والرغبة والإرادة عندما يجتمعان لا يلتقيان ارتجالاً على غير هدى بل لغاية مثلى من وجهة نظر من يجتمعان لديه ولمطلب حيوي من ناحية التكوين البشري البسيط.

فمن ناحية من يجمع الرغبة والإرادة فهو يصبو لأن يكون فاعلاً أي يؤدي عملاً مميزاً سواء قولاً أو فعلاً أو الاثنين معاً موجه في معظمه لمصلحة أفراد التكوين البشري وفي قليله يخص صاحب الرغبة والإرادة وفي مرحلة تالية تزداد نشاطات الرغبة والإرادة داخل من يجمع بينهما فتتجاوز الفاعلية إلى الفعالية وهي القيام بالعمل قولاً وفعلاً باقتدار مع تلمس آثار العمل فهي إذن ــ الفعالية ــ أكثر قوة وبروزاً في مفردات الظاهرة.

ولكن لماذا تولدت الرغبة والإرادة في الفاعلية أو الفعالية في أفراد بعينهم دون سواهم؟ إن هذا السؤال يقود إلى مولدات الرغبة ومثيرات الإرادة ومحددات الفاعلية أو الفعالية وكل ما تقدم يجد مبعثه ومثيره فيما يعرف بالمقدرات والمكنات وهي بمثابة مولدات للقوة المعنوية والقوة المادية.

والقوة المعنوية تتمثل في ملكات تولد مع النفس البشرية مثل الإقدام والشجاعة والعزم والذكاء والإخلاص والتفاني والإيثار وهذه تُنمّى مع الزمن وتُرسخ وتختلف من إنسان لآخر

وتعرف بالفروق الفردية والقوة المادية تتمثل فيما يمتلكه الإنسان من عَرَض مادي ملموس مثل المال والقوة البدنية وعرض مادي غير ملموس مثل قوة الشخصية والهيبة والنفوذ والقدرة على التأثير في الآخرين.. إلخ ومن شأن القوة المادية والقوة المعنوية أن تلتقي فيما يعرف بالمقدرات والمكنات التي تسند بقوة وتكتل الرغبة والإرادة والفعالية.

والمفارقة الجديرة بالاعتبار في هذا المقام أن ثمة من يمتلك المقدرات والمكنات بنوعيها ولكنه في ذات الوقت لا تتولد لديه الرغبة أو الإرادة أو الفعالية إذن ثمة قوة خفية تحول المقدرات والمكنات إلى رغبة وإرادة وفعالية وهذه القوة الخفية لا ينبغي الحديث عنها لأنها مدد من الخالق سبحانه وتعالى.

والمقدرات والمكنات المادية تدخل فيها التكوينات الفسيولوجية والاستعدادات البيولوجية ولكنها ليست حاسمة إذ أن الرجل لا يصبح من ذوي الرغبة ولإرادة والفعالية بالرغم من قوته البدنية وتكويناته الفسيولوجية واستعداداته البيولوجية في حين تصبح المرأة من ذوي الرغبة والإرادة والفعالية بالرغم من قوتها البدنية التي قد تكون محدودة وكذا استعدادها البيولوجي غير المناسب لتحمل الصعاب وتكوينها الفسيولوجي المختلف هنا تتدخل عملية الاستعداد المستمد من القوة الخفية التي ذكرناها ولذلك نجد أنثى فعالة في الأسرة على عكس الرجل ويشهد على ذلك التاريخ والواقع معاً كتجارب تاريخية.

فمن تتوفر لديه الرغبة والإرادة والفعالية إذن في الأسرة يصعد إلى الدور الفاعل أو الفعال فيها فقد ينبري لذلك الدور الأب وقد تنبري له الأم أو الابن الأكبر أو أحد الأبناء وهكذا تنقسم الأسرة رغم محدودية عدد أفرادها إلى ذوي الفاعلية أو الفعالية من ناحية وعموم الأفراد من ناحية أخرى إلا أنه داخل الأسرة قد يتأهل للمسؤولية أكثر من فرد كالأب والابن الأكبر أو الأب والأم مثلاً وعندئذ يتم توزيع الأدوار بين المؤهلين لتحمل المسؤولية أو يتم اختيار أحد المؤهلين لتحمل تلك المسؤولية ولا يدور صراع في المعتاد بين المؤهلين داخل الأسرة إلا نادراً.

في حالة تعدد المؤهلين لموقع المسؤولية في الأسرة قد ينتهي الأمر بتوزيع ولا يُلجأ للاختيار وذلك لمحدودية عدد أفراد التكوين البشري وسيطرة الغريزة على متطلبات أفراده.

ويتم الاتفاق الضمني على ذلك التوزيع للأدوار ويأخذ طابع الثبات حتى ولو كان ثمة فرد واحد يتحمل المسؤولية وذلك لقناعة الجميع بأن الأمر يتجاوز الاختيار أو التفضل إلى الواجب والفرض.

وتبقى العلاقة بين المسئول وأفراد التكوين البشري (الأسرة) في حدود الاحترام المتبادل المبني على القوامة بشكل عام أو علاقة الأبوة والبنوة ذات الطابع الفطري وغالباً ما ترجع علاقة أفراد الأسرة إلى مرجعيات طبيعية غريزية أو شرعية أو عرفية أو موروثات تاريخية يحترمها أفراد التكوين جميعاً ويقدسونها.

الفرع الثاني: الفصيلة:

التكوين الاجتماعي التالي للأسرة من حيث الحجم والتطور هو الفصيلة وهي بمثابة عائلة مكونة من مجموعة أسر أو أسرة متفرعة ومتشعبة لا يزال يربط بين أعضائها علاقة أو رابطة الدم والنسب من الدرجتين الأولى والثانية كالأب وأبنائه والجد وأحفاده وربما تمتد علاقات الدم والنسب إلى أوسع من ذلك قليلاً تتشعب وتتعقد العلاقات والتفاعلات الداخلية للفصيلة أكثر من الأسرة وتبدأ تلك التفاعلات في تجاوز متطلبات الغريزة إلى متطلبات أخرى خاصة بالعقل والعاطفة والوجدان وهنا يبدو أول بزوغ للتفاعلات فوق الغريزية يستتبع ما تقدم بروز الظاهرة السياسية في نسيج تلك التفاعلات والعلاقات الآخذة في الاتجاه نحو التشابك والتعقيد وتبدو متأثرة بذلك جامعة بين متطلبات الغريزة وبين حيثيات العقل والعاطفة والوجدان والحس التي شرعت في التبلور والتأثير.

ولقد خبرت الفصيلة تبلور الظاهرة السياسية من التكوين البشري الأولي وهو الأسرة وعليها في هذا التكوين الجديد أن تتطور متوائمة مع متغيرات ومستجدات عدد أفراده وطبيعة علاقاتهم فالظاهرة السياسية في هذا التكوين لن تنشأ جديدة ولكنها ستتطور متجددة، فالرغبة وكذا الإرادة في الفاعلية أو الفعالية كانت قد برزت لدى فرد أو أكثر في الأسرة مدعومة بمقدرات ومكنات خاصة دفعت بالمسئولين في كل أسرة ومن جملة هؤلاء المسئولين على مستوى الفصيلة تبدأ الظاهرة السياسية في استحداث ما سيأتي من مفردات وتطورات بعد ذلك إذ عند هذا القدر من التطور والتفاعل، تتوزع الفصيلة إلى مسئولين قدامى كما كانوا في كل أسرة وعموم أفراد الفصيلة، مع احتمال أن يظهر مسئولون جدد لم يظهروا من قبل في الأسرة ولكنهم ظهروا في هذه المرحلة التاريخية التي تتشكل فيها الظاهرة السياسية في التكوين البشري المعروف بالفصيلة.

وعند هذه اللحظة التاريخية يكون الأمر الواجب هو تقليص عدد المسئولين وحصرهم في أقل عدد ممكن بما يتواءم مع الحجم العددي والمكاني للفصيلة وإزاء هذه العملية الضرورية تتبلور بدائل منها أن ينشب تنافس وصراع ولكنه في كل الأحوال هادئ ولا يصل إلى الصراع العضوي لأن الفصيلة لا تزال محكومة برابطة الدم والنسب أو أن تتم عملية تسوية وترضية بين المسئولين أنفسهم بترتيب منهم وبمحض اختيارهم أو أن يتم الاختيار بين المسئولين عن طريق أفراد الفصيلة وعندئذ يُحسم أمر المسئولين إلا أن المسؤولية في هذا التكوين البشري لابد أن تتسع قليلاً لتستوعب العمليات التي تعددت واستجدت في ذلك التكوين فيكون هناك المسئول الأول ثم مسئولون في المرتبة التالية للمهام النوعية وعندئذ تستقر حال الفصيلة عند توزع تكوينها بين مسئولين وبين عموم أفراد التجمع.

وتجدر الإشارة في هذا الموضع إلى أن بذرة الظاهرة السياسية المتمثلة في الرغبة والإرادة في الفاعلية والفعالية تتبلور وتترسخ منذ نشوء الأسرة ثم تتطور بعد ذلك في التكوينات البشرية التالية مثل الفصيلة وما يليها أما بقية مفردات الظاهرة فهي تنشأ في كل تكوين بشري وفق ظروفه وتفاعلاته إن ثمة اتفاقاً لابد أن ينشأ بشكل أو بآخر بين المسئول في الفصيلة وبين بقية أفرادها وهذا الاتفاق يحدث غالباً ضمناً حيث يتغلغل في نسيج علاقات أفراد الفصيلة التي تنحصر في صلات الدم والنسب والقرابة من درجات متتابعة ومترابطة.

بعد ذلك تنتصب الحياة السياسية بفعل الظاهرة السياسية بين المسئول الذي تعينت مسؤولياته بشكل واضح تدعمها مجموعة من الصلاحيات التي تمكنه من القيام بها وبين أفراد الفصيلة الذين يشاركون المسئول في أمور كثيرة مثل أمور ترتيب وتنظيم شؤونهم وقضاء حوائجهم والقضاء فيما بينهم.

وهنا تزدهر قيمة الشورى وأشكالها التنظيمية وتصبح مفردة مهمة من مفردات الظاهرة السياسية إلا إذا كان نمط العلاقة بين المسئول ومجتمع الفصيلة يقوم على إنفراد المسئول بالمسؤوليات والمهام دون مشاركة أفراد ذلك المجتمع وهذه الانفرادية هي الاستبداد أو ما يعرف بالدكتاتورية والانفراد بالرأي والفعل في التجمع البشري.

ولا تزال الفصيلة تعتمد في تنظيم حياتها وترتيب شؤونها على العادات والتقاليد والأعراف والموروثات التاريخية من الأسرة.

إلا أن المسئول إذا كان مستبداً برأيه ربما يُدخل ما يراه على تلك المرجعيات وهذه المرئيات تتعدد مصادرها وفق ذلك المسئول فقد يشرّع القانون وقد يضع النظم والتنظيمات والإجراءات لتنظيم السلوكات والتصرفات.

الفرع الثالث: العشيرة:

العشيرة هي التكوين أو التشكيل البشري الذي يحوي مجموعة من الفصائل وهذا التكوين أكثر عدداً من الفصيلة ولا تزال رابطة الدم والنسب هي التي تربط بين أبناء العشيرة لأنها امتداد للروابط التي نشأت في الأسرة وتطورت في الفصيلة ومن ثم فهذه العلاقات دقيقة وواضحة من حيث التسلسل التاريخي والانحدار السلالي ويلاحظ أن العلاقات في العشيرة تبدأ قوية متماسكة في الأسر ثم تضعف في الفصائل ثم تصبح أكثر ضعفاً في العشيرة إلا أن تلك العلاقات والروابط التي هي علاقات الدم والنسب تبدأ متماسكة قوية وتنتهي أقل تماسكاً وقوة.

وكما تعقدت وتشعبت العلاقات والتفاعلات في حالة الفصيلة، زادت تلك التعقيدات والتشعبات في حالة العلاقات والتفاعلات داخل العشيرة ولم تعد ترتبط بمتطلبات الغريزة فقط ولكنها تجاوزت تلك المتطلبات إلى متطلبات أخرى اجتماعية ومادية ومعنوية وكلها تثير التداخلات والتعارضات والتنافسات داخل نطاق العشيرة.

ولسنا الآن بصدد البحث عن بذرة الظاهرة السياسية لأنها قد بُذرت من قبل في كنف الأسرة وتطورت إلى العشيرة مروراً بالفصيلة في أطوارها التي فصلناها وهي الرغبة والإرادة في الفاعلية أو الفعالية وهذا يعني أن ثمة عدداً لا بأس به من المؤهلين لدور المسؤولية قد جاءوا من الأسر ثم من الفصائل التي دخلت في ثنايا العشيرة إلا أن كل مؤَهّل من أولئك المؤهلين يرتكن على مقدرات تختلف عن الآخرين ومن ثم فالحديث عن الظاهرة السياسية عند هذا المفترق الفاصل سيحتاج إلى تفصيل وتحليل عميقين.

فالمسئولون في الفصائل التي اجتمعت في كنف العشيرة يطمحون في دور المسؤولية الأولى في العشيرة وهذا التعدد عندما يتحول إلى تحديد فلابد أن يثير تنافساً أو صراعاً بين المؤهلين يحسم فيما بينهم بالتسوية والترضية أو يسوى عن طريق الاختيار الذي يُلجأ فيه إلى أبناء العشيرة أنفسهم وهنا تتدخل إلى مدأ بعيد المقدرات المادية وغير المادية التي يتكئ عليها كل مؤهل من المؤهلين

وعليه فالصراع وارد بين وجوه العشيرة الذين كانوا المسئولين في الفصائل من قبل وعلى كلٍ أن يستعرض ما لديه من مقدرات القوة ومكنات السلطان والصراع في هذه الحالة قد يحسم بشكل تلقائي لمصلحة من يملك الأقوى والأمكن من القوة والسلطان وقد يُلجأ إلى بعض المناظرات والمطارحات والمساجلات ولكنها لا تصل إلى الصراع العضوي إلا نادراً.

وقد يتم الاختيار والمفاضلة من قبل أفراد العشيرة وقد يخول ذلك الاختيار إلى الصفوة من ذوي الوجاهة أو الملكات الخاصة كالشعراء أو الأدباء أو الخطباء أو التجار أو الأثرياء.. إلخ.

وسواء بالصراع عن طريق التسوية والترضية أو بالانتخاب عن طريق أبناء العشيرة، يصل إلى موقع المسؤولية أحد أهم المؤهلين لذلك الموقع على أن يبقى منافسوه في موقع المجلس الشورى أو الاستشاري والمساعدين التنفيذيين الذين يتولون شؤون العشيرة من كافة وجوهها.

ويحكم العلاقة بين المسئول في العشيرة وبقية أفرادها مرجعيات ذات طبيعة ثابتة ومقدسة يحترمها الجميع ولا يمكن الخروج عليها منها المعتقدات الدينية والقيم الموروثة والأعراف وقد يلجأ المسئول أو بعض معاونيه إلى الاجتهاد في أمر من الأمور فيضاف إلى رصيد العشيرة كخبرة سابقة وتجربة معتبرة والتمسك بالمعتقدات الدينية والقيم المتوارثة والعادات والتقاليد والأعراف صارم للغاية لدى العشيرة وهو الرباط الذي يربط بين المسئول وأبناء العشيرة الذي يعتبر هو أشرفها.

إلا انه يلاحظ أن النزول إلى العموم في العشيرة للوقوف على الرأي بخصوص مسألة من المسائل أو قضية من القضايا نادراً ما يحدث فلا اعتبار للعموم ويكتفى برأي الخصوص من المساعدين والمستشارين والتنفيذيين.

وهنا تبدت الظاهرة السياسية في لمحات ومشاهد عديدة ومترابطة فقد تبدّت في زحام وتكالب المؤهلين للمسؤولية ثم تبدّت مرة أخرى في اعتماد كل مؤهل على مقدراته ومكناته المادية وغير المادية ثم تبدّت مرة ثالثة في حسم التنافس بين المؤهلين بوسائل عديدة ثم تبدّت في انقسام العشيرة إلى مسؤول ومساعدين ومستشارين من جهة وعموم من جهة أخرى وتبدّت أخيراً في احتكام الجميع إلى مرجعيات متفق عليها وتلقى الاحترام والتقديس ولعل أهم ما في هذه الملامح والمشاهد جميعاً هو التنافس والصراع وكيف يحسم !.

وهذا ما سوف يعتبر أهم ملامح الظاهرة السياسية في التكوين البشري التالي وهو القبيلة ثم القرية ثم المدينة كنموذجين حضاريين للتكوين البشري ثم الدولة كشكل اعتباري قانوني مبتكر ومتطور للتكوين البشري ولا تختلف القبيلة والقرية والمدينة كثيراً عن الأشكال الثلاثة التي سبقتها وهي الأسرة والفصيلة والعشيرة بل أنها جميعاً قد تكون دولاً فالدولة إذن مدرك اعتباري قانوني يطلق على أي من التكوينات الثلاثة القبيلة والقرية والمدينة.

الفرع الرابع: القبيلة ـ القرية ـ المدينة ـ الدولة:

القبيلة بمثابة رابطة تجمع أعضاءها علاقة الدم والنسب، والقبيلة تجمع كافة التكوينات البشرية السابقة من الأسرة والفصيلة والعشيرة وهي تؤسس للقومية كرابطة دم وعرق تجمع بين أفرادها عبر تاريخ مشترك وواقع محدد ومستقبل مترابط.

والقبيلة أساس الدولة من الناحية الموضوعية، تتجسد في قرية تجمع عدة قبائل وهنا القرية إن هي إلا نمط حضاري وحيز جغرافي مكاني للقبيلة أو القبائل وقد تتجسد في مدينة تجمع عدة قبائل كذلك والمدينة أيضاً نمط حضاري أكثر تطوراً من القرية وحيز جغرافي مكاني للقبيلة أو القبائل وعليه فالدولة مدرك اعتباري قانوني شكلي يطلق على القبيلة أو القرية أو المدينة.

إننا في هذه الجزئية نتابع ونواصل البحث والتنقيب عن الظاهرة السياسية في أربعة مدركات مترابطة في علاقاتها متبادلة في أدوارها متداخلة في إمتداداتها وهذه المدركات هي القبيلة والقرية والمدينة والدولة فأين نتلمس الظاهرة السياسية في هذه المدركات؟

أول ما ينبغي التنبيه إليه هو أن البحث عن الظاهرة السياسية هنا هو مواصلة بحث وليس بحثاً مبدئياً وهو في ذات الوقت متابعة تطور الظاهرة ومتابعة مفرداتها وجزئياتها في مرحلة من مراحلها وطور من أطوارها فنحن قد تابعنا تبلور الرغبة والإرادة في الفاعلية والفعالية في الأسرة والفصيلة والعشيرة وهي في القبيلة حاصلة بل أنها تعد في حكم المسلمة أو البديهية أي أنها موجودة في القبيلة ومنقولة إليها من التكوينات البشرية التي سبقتها وهي الأسرة والفصيلة والعشيرة ومن ثم يصبح من المتوجب علينا مواصلة البحث من حيث تبلورت الرغبة والإرادة في الفاعلية في شكل أشخاص مؤهلين للمسؤولية وهذه هي بدايتنا في التكوين الاجتماعي المعروف بالقبيلة والمرتبط عضوياً بكل من القرية والمدينة والدولة.

والقبيلة هي أول المدركات الأربعة التي سوف نتلمس في ثناياها الظاهرة السياسية وهي كما ذكرنا رابطة أو علاقة دم ونسب وقربى تجمع عشائر وفصائل وأسر والقبيلة قد تجتمع مع غيرها في حيز مكاني جغرافي يأخذ نمطاً حضارياً معيناً يتجسد ذلك النمط في قرية أو يتجسد في نمط آخر أكثر تقدماً ورقياً حضارياً يسمى مدينة.

وعليه فالقرية والمدينة ملتقى مكاني حضاري لقبيلة أو لعدة قبائل فأين الظاهرة السياسية في قرية أو مدينة اجتمع فيها عدة قبائل أو وسعتها قبيلة واحدة.

ولو رجعنا إلى بذرة الظاهرة السياسية التي بذرت في الأسرة وتطورت في الفصيلة والعشيرة لوجدنا أنها قد نمت واشتد عودها في هذا التكوين البشري المركب الذي يجمع بين رابطة الدم والنسب ممثلة في القبيلة من ناحية وبين النمط الحضاري المتمثل في القرية أو المدينة من ناحية أخرى في هذا التكوين البشري الجديد المتطور تتبلور الرغبة والإرادة في الفاعلية أو الفعالية لدى عدد كبير من الأفراد في القبيلة الواحدة ويتضاعف العدد إذا كان النمط الحضاري القرية أو المدينة يجمع أكثر من قبيلة.

وفي هذه الحالة يصبح التنافس وربما الصراع في مرحلة تالية أمراً ضرورياً فالقبيلة الواحدة عليها أن تحسم أمرها بالاتفاق حول المسئول الأول فيها وهذا الاتفاق قد يكون فضاً لتنافس أو صراع بين العشائر المكونة للقبيلة وعند هذا الحد تصل الظاهرة السياسية إلى مرحلة حاسمة إذا كان النمط الحضاري القرية أو المدينة يحوي قبيلة واحدة ثم تواصل الظاهرة تطورها.

أما إذا كان النمط الحضاري ـ القرية أو المدينة ـ يحوي أكثر من قبيلة فإن ثمة تسوية لابد من أن تتم بين القبائل تنتهي بالاتفاق على مسؤول واحد عن جميع القبائل المكونة أو الملتقية داخل النمط الحضاري سواء كان قرية أو مدينة وهذا الاتفاق تتدخل في إنجازه التسويات والترضيات المرتكنة على المقدرات والمكنات المادية وغير المادية لكل قبيلة من القبائل وتحظى القبيلة التي يصعد منها المسئول الأول إلى موقع المسؤولية العامة بالسيادة والمنزلة العليا على بقية القبائل بالنمط الحضاري سواء أكان قرية أو مدينة.

وما تقدم هو الجانب الأول من جانبي تحديد المسئول الأول على مستوى التكوين البشري داخل النمط الحضاري وثمة جانب ثاني وهو اللجوء إلى الصراع العضوي بين القبائل وهنا يُفرض

المسئول الأول فرضاً وتسود قبيلته على القبائل الأخرى قسراً وهنا يمكن القول بأن الصراع قد أفرز بشكل تلقائي من يملك الرغبة والإرادة والفعالية والمقدرات والمكنات اللازمة لها وكل ذلك يندرج تحت الجدارة التي أظهرت فرداً بذاته على غيره من الأنداد والنظراء.

وفي الحالة الأولى وهي حالة الاتفاق يرتبط المسئول الأول ببقية أفراد النمط الحضاري من خلال عهد أو ميثاق يعرف بعهد أو ميثاق البيعة وهو عهد يقر المسئول بموجبه بأنه سوف يلتزم بمبادئ مسؤوليته وواجباتها ويقر أفراد المجتمع بالولاء والطاعة وهنا تتوزع الأدوار وتتوثق العلاقات بين المسئول الأول وبين أفراد النمط الحضاري.

أما في الحالة الثانية وهي حالة فرض المسئول الأول بموجب الصراع العضوي فإن العلاقة بين المسئول الأول وأفراد النمط الحضاري تأخذ مساراً آخر حيث لا يكون ثمة مجال للوفاق أو الاتفاق بل يفرض ذلك المسئول على أفراد النمط الحضاري الطاعة والالتزام وهم من جهتهم لا يملكون إلا الإذعان والقبول.

وهنا تجدر الإشارة إلى أنه في حالة الوصول إلى موقع المسؤولية العامة المبني على الصراع يستمر ذلك المسئول في حالة صراع أو على الأقل عدم اتفاق مع أفراد التكوين الاجتماعي لأنهم ينظرون إليه دوماً على أنه مغتصب وهو ينظر إليهم على أنهم الخاضعون الخانعون وفي الحالة الأولى وهي حالة الوفاق كثيراً ما يرجع المسئول الأول إلى أفراد التكوين الاجتماعي ليستطلع آراءهم في كافة الأمور وبالذات في الملمات ويجمع حوله الوجهاء والأعيان ليس من قبيلته فقط بل من كافة القبائل ليعاونوه في تسيير الأمور وترتيب الشؤون.

ويتفق المسئول الأول مع بطانته وجل أفراد التكوين الاجتماعي حول جملة من الأفكار والآراء من أجل سياسة المجتمع وترتيب شؤونه وهذه هي نواة الأيديولوجيا في العصر الحديث.

كما يقوم المسئول بمعاونة بطانته والقادرين من أفراد التكوين البشري بوضع التشريعات والقوانين اللازمة لضبط سلوكات أفراد المجتمع وإقرار ما يصلح من الأعراف والقيم والمبادئ لمساندة تلك التشريعات والقوانين كذلك يعمد المسئول الأول ومعه معاونوه إلى تشكيل النظم والتنظيمات التي تضع الآراء والأفكار والرؤى على أرض الواقع وتحولها إلى سلوكات وتصرفات كما تنظم شؤون الأفراد وتقضي حوائجهم.

أما في الحالة الثانية وهي حالة الفرض والإجبار فلا ينتظر أن يرجع المسئول الأول إلى أفراد التكوين البشري ليستحصل آراءهم بل يتخذ كافة القرارات بالرجوع إلى معاونيه ومشايعيه الذين فُرضوا معه على القبائل الأخرى ويبيت المسئول الأول مع مشايعيه جملة من الأفكار والتدابير والآراء يرون أنها مناسبة لتسيير شؤون التكوين الاجتماعي بما يضمن استمرار إذعان أفراده ويكفل دوام خضوعهم للمسئول الأول وأتباعه.

وعلى غرار ما تقدم يشرّع المسئول الأول وأنصاره القوانين والتشريعات لضبط السلوك والتصرفات دون الرجوع إلى الناس وكذلك يشكلون النظم والتنظيمات التي تتولى تنظيم شؤون أفراد التكوين الاجتماعي.

إن المسئول الأول وبطانته في حالة الوفاق يعمد دوماً إلى تجديد عقد البيعة بينه وبين أفراد التجمع البشري الذي يُسأل عنه وقد يكفل ذلك العقد نفسه وربما يكون بمرضاة المسئول وبناء على رغبته وقد يكون بناء على طلب السواد الأعظم من أفراد التجمع.

وبناء على ذلك فقد يستمر المسئول في موقع المسؤولية وقد يأتي إليها مسؤول آخر تجمعت لديه مقدرات القوة والمكنة التي أهلته للتفوق على المسئول القديم.

أما في حالة المسئول الذي قفز إلى موقع المسؤولية كإفراز لصراع عضوي فلا يُتوقع أن يتزحزح من موقعه إلا بالصراع مرة أخرى.

ويجب التذكير بأنه في صراع دائم مع التجمع البشري الذي تولى أموره وشؤونه غصباً وقهراً وعليه فالمسئول وفق هذه الحالة يستمر بالصراع ويغادر موقع المسؤولية أيضاً بالصراع.

إن التحليل المتقدم ينتهي بنا إلى خلاصة مؤداها أن القبيلة والنظام القبلي تسيطر على مفردات الظاهرة السياسية وعلى خصائصها وتفاعلاتها حتى هذه المرحلة وهي مرحلة ما يعرف بـ"القبيلة الدولة" أو "الدولة القبيلة" أو "الدولة القبلية" إلا أنه في مرحلة تالية، قد يعمد المسئول الأول ومعاونوه سواء أكان نتاجاً للوفاق أو للصراع إلى التخفيف من حدة الفكر القبلي والانتماءات والارتباطات القبلية وذلك بدافع التخفيف من الصراعات القبلية أو القضاء عليها وكذا إرساء قواعد وأسس جديدة للوصول إلى موقع المسؤولية الأولى في التكوين البشري الذي يعتمد على القبيلة.

ومن أجل ذلك يشرع المسئول الأول ومعاونوه في ابتكار وتشكيل أفكار وآراء وأهداف وغايات تستقطب اهتمام أفراد التكوين البشري وتكتل تلك الاهتمامات خلفها ولعل أهم الأفكار التي برزت في هذا الشأن كانت فكرة "الوطن" وأمنه الذي ينبغي أن يسود على أية أفكار أخرى.

وهنا بدأ الصراع في عقول أفراد التكوين البشري بين الانتماء إلى القبيلة على أساس الدم والنسب والقربى وبين الانتماء إلى الوطن كمفهوم أعم وأوسع من القبيلة يستوعب الجميع ويضمن لهم الأمن والأمان ويجُبّ الصراع والتنافس ولا يزال هذا الصراع على أشده حتى الآن في مناطق كثيرة من المعمورة.

فثمة حالات حُسم فيها ذلك الصراع لمصلحة فكرة الوطن وظهرت الدولة الوطنية جلية واضحة كشخصية اعتبارية تمثل الجميع وثمة حالات حُسم فيها الصراع لمصلحة القبيلة والفكر القبلي وقامت الدولة القبيلة واضحة جلية أو قامت الدولة الوطنية ولكنها ضعيفة هشة لا تقوى على الوقوف في وجه فكر القبيلة ونظامها الذي تستحي أن تناصبه العداء.

المطلب الثالث: متابعة الظاهرة السياسية واستنباط مفرداتها:

بعد إن استعرضنا نشأة الظاهرة السياسية وتابعنا تطورها في ثنايا وتضاعيف التكوينات البشرية المختلفة التي عرفتها الإنسانية، نخلو في هذه الجزئية إلى متابعة تلك الظاهرة مرة أخرى ولكن من خلال استنباط مفرداتها وتجريدها وتحليلها بعيداً عن تلك الثنايا والتضاعيف.

الفرع الأول: الرغبة والإرادة:

الرغبة والإرادة التي تتبلور داخل الفرد في الفاعلية والفعالية داخل التكوين البشري الأوّلّي وهو الأسرة تعتبر هي بذرة الظاهرة السياسية ونواتها الأولى ثم تطورت في كل من التكوينين البشريين المتتاليين الفصيلة والعشيرة.

فهي لم تظهر بداءة في كل تكوين بل أنها ظهرت في الأسرة ثم استمرت مصاحبة للأشخاص الذين بدوا فاعلين أو فعالين في كل من الفصيلة أو العشيرة وكذا في القبيلة.

الفرع الثاني: الفاعلية أو الفعالية:

في الوقت الذي اتسمت الرغبة والإرادة بالثبات عبر التكوينات البشرية المختلفة اتسمت الفاعلية أو الفعالية بالتغير والتطور بما يتواءم مع طبيعة وحجم كل تكوين، فالفاعلية أو الفعالية تختلف في الأسرة عنها في الفصيلة أو العشيرة أو القبيلة وذلك لأن الفاعلية أو الفعالية هي دور والدور يتواءم مع حجم المجتمع الإنساني الذي يؤدى فيه ذلك الدور.

الفرع الثالث: القدرة الفعلية على صنع الحدث:

الرغبة والإرادة في الفاعلية أو الفعالية تتحول إلى قدرة فعلية على صنع الحدث أو الفعل داخل التكوين البشري ولا يتم ذلك إلا بفعل المقدرات والمكنات التي تدعم كل من الرغبة والإرادة في الفاعلية.

والمقدرات والمكنات يجمعها الفرد ويستحوذ عليها داخل التكوين البشري من خلال مقدرات ومكنات مادية وأخرى غير مادية وهذه المقدرات المادية وغير المادية تظهر دوماً كدعامة وسند للرغبة والإرادة وتشتد الحاجة إلى تلك المقدرات والمكنات بوصفها أمر فارق بين الأفراد في التكوين البشري وتمثل عنصراً حاسماً في حالة المنافسة على المسؤولية إذ أنها تعد أداة التفضيل الأخيرة بين المؤهلين لتلك المسؤولية.

الفرع الرابع: تحمل المسؤولية في تصريف شئون الجماعة:

إن الشخص الفاعل أو الفعّال هو ذلك الذي يملك الرغبة والإرادة والقدرة الفعلية على صنع الحدث أو الفعل في التكوين البشري وذلك يؤهله لأن يتحمل مسؤولية القيام بأعباء ومهام تدبير الشؤون وترتيب الأمور وقضاء حوائج المجموع والحكم بينهم والدفاع عنهم لقاء صلاحيات تدعمه وتمكن له من القيام بذلك وهنا ينبغي التفرقة بين عدة مدركات هي على التوالي المسؤولية والمهام والأعباء والصلاحيات ولابد من تفصيل هذه المدركات لأنها متداخلة وقد زادها الزمن إبهاماً وتهويماً مما أخرجها عن معانيها ومضامينها الحقيقية التي نشأت متلبسة بها.

فالمسؤولية حالة أو وضعية يصبح عندها الفرد محملاً بتبعات ومطالب بمهام يُسأل عن كيفية أدائها ونتائج ذلك الأداء التي ينبغي أن تكون وفق مخطط محدد ومرسوم مسبقاً.

أما عين المسؤولية فهي موضوعها وهي بمثابة مهام وتبعات وأعباء وكلها أفعال وتصرفات يقوم بها من هو في حالة أو وضعية المسؤولية.

فالمسؤولية إذن حالة أو وضعية أما عين المسؤولية فهي موضوعها وأفعالها وتصرفاتها وهنا حدث خلط في كثير من الأحيان والمواضع بين المسؤولية وموضوعها.

والصلاحيات هي أسانيد يستند إليها الفرد وهو بصدد القيام بمهام وتبعات وأعباء تمثل موضوع المسؤولية وهذه الأسانيد قد تكون قانونية وقد تكون شرعية ودائماً تتم المواءمة بين حجم الأفعال والتصرفات أي التبعات والمهام والأعباء وبين تلك الأسانيد.

فالمسؤولية العامة تتطلب أسانيد سامية رفيعة الدرجة يقال عليها (دستورية) وما دون ذلك من مسؤولية يتطلب أسانيد أقل في الدرجة والسمو يقال لها (قانونية) وقد تعارف الناس مع مضي الزمن على الصلاحيات (بالسلطة) لدرجة أن مصطلح الصلاحيات تلاشى تماماً وحل محله لفظة (السلطة) فأصبحت الصلاحيات هي (السلطات) وتطورت السلطة إلى التسلط والقهر.

كيف يصل المسؤول إلى موقع المسؤولية يختلف موقع المسؤولية من تكوين بشري إلى آخر فموقع المسؤولية في الأسرة يختلف عنه في الفصيلة وعنه في العشيرة وعنه في القبيلة ووصول المسؤول إلى ذلك الموقع يختلف أيضاً من تكوين بشري إلى آخر فكيفية الوصول تزداد صعوبة وتعقيداً في القبيلة عنها في العشيرة عنها في الفصيلة وتكون أسهل ما تكون في الأسرة والمسؤول يصل إلى موقع المسؤولية في كل تكوين بشري وفق قواعد وأصول خاصة بذلك التكوين ففي الأسرة يلعب أفراد التكوين البشري دوراً أساسياً في وصول المسؤول إلى موقع المسؤولية وفي الفصيلة والعشيرة يبدأ دور أفراد التكوين في التقلص في حين ينعدم دور الأفراد تماماً في القبيلة ويحل محله دور رؤساء العشائر والوجهاء والأعيان في توصيل المسؤول إلى موقع المسؤولية في ذلك التكوين الاجتماعي إلا أنه بعد تبلور الدولة القبيلة أو الدولة القومية أو الدولة الوطنية، كانت هناك ردة قوية عبر جهود كفاحية ونضالية طويلة وشاقة من أجل تفعيل دور أفراد المجتمع في الدولة الحديثة وهذا ما يعرف بمبدأ الديمقراطية، حيث يشارك أفراد المجتمع فيما يعرف بالمشاركة السياسية في اختيار المسؤول الأول ثم مشاركته في كافة أمور الحكم والسياسة عبر هيئات وأجهزة مكونة من أفراد المجتمع مخصصة للقيام بهذه المهام.

الصراع حول موقع المسؤولية ! الصراع قد يكون بسبب قوة الدفع التي تعتمل داخل الفرد وتوجهه نحو موقع المسؤولية وقوة الدفع هذه متولدة عن الرغبة والإرادة والقدرة على الفعل أو التصرف المسؤول ومن ثم فهي قوة مجردة من أجل فعل يخلو من الأنانية ويتسم بالإيثار والصراع من ناحية قد يكون بسبب أهداف وطموحات أنانية ذاتية ومآرب شخصية تقف وراء الرغبة والإرادة والقدرة على الفعل والتصرف المسؤول وكلا الوضعين يقود إلى الصراع بين المؤهلين للمسؤولية.

فالصراع حول موقع المسؤولية حاصل داخل التكوينات البشري بغض الطرف عن أسبابه وهو يختلف في شكله وكيفيته من تكوين بشري إلى آخر ففي الأسرة ليس ثمة مجال للصراع حول موقع المسؤولية وفي الفصيلة والعشيرة لا يُلحظ الصراع على موقع المسؤولية بسهولة وذلك لأن المؤهلين لذلك الموقع ينتقلون إليه في معظم الأحوال باستثمار مواقعهم السابقة في كل من الأسرة أو الفصيلة أما في القبيلة فالأمر يتوقف على طبيعة النمط الحضاري الذي يحوي القبيلة أو يجمع عدة قبائل فإذا كان النمط الحضاري بمثابة قرية أو مدينة تحوي قبيلة واحدة فالصراع على موقع المسؤولية الأولى لا يكاد يُلحظ ولا يتطور إلى أشكال عنيفة لأن الوصول إلى موقع المسؤولية يأخذ نفس المسار الذي تم في الفصيلة والعشيرة أما إذا كان النمط الحضاري بمثابة قرية أو مدينة تحوي أو تجمع أكثر من قبيلة فإن الصراع يصبح أمراً حتمياً وقد يفض بالتسوية والوفاق وقد يفض بالطرق العنيفة التي ينتج عنها غلبة قبيلة وإذعان أخرى أو أخريات تداول موقع المسؤولية متابعة التجارب التاريخية في التكوينات البشرية ذات الشأن في التاريخ الإنساني تفيد بأن تداول موقع المسؤولية قد عُرف منذ وقت مبكر وقد تراوح ذلك التداول بين الاغتصاب الناتج عن الصراع وبين التراضي والاتفاق.

وفي الحالة الأولى تسود نزعة الرغبة والإرادة المدعومة بالمقدرات والمكنات الفائقة على مستوى جماعي لقبيلة أو اتحاد قبائل وتتصارع تلك النزعات وينتهي الأمر بانتصار الأقوى وإذعان الضعيف وفي هذه الحالة لا يعتبر موقع المسؤولية مغتصباً لمن حصل عليه كنتيجة لذلك الصراع وذلك لأن الصراع كان بمثابة وسيلة شرعية للوصول إلى الموقع.

أما في الحالة الثانية وهي حالة التراضي والاتفاق فيتم الاتفاق بين المؤهلين لموقع المسؤولية سواء داخل القبيلة الواحدة أو بين عدة قبائل يجمعهم التكوين البشري أو النمط الحضاري على آلية معينة لتداول موقع المسؤولية وتوضع لتلك الآلية قواعد ومعايير دقيقة وصارمة.

هل ثمة اتفاق بين المسؤول الذي وصل إلى موقع المسؤولية سواء وفاقاً أو إقحاماً وبين أعضاء التكوين الاجتماعي الذي يتقولب في نمط حضاري معين قبيلة في قرية أو مدينة أو عدة قبائل في قرية أو مدينة لم يعهد مثل هذا الاتفاق بين المسؤول وأعضاء التكوين ولكنه قد يوجد بين المسؤول وبين رؤساء العشائر في القبيلة الواحدة أو بين المسؤول وبين رؤساء القبائل والوجهاء وكبار القوم في اتحاد القبائل المجتمعين في نمط حضاري يتشكل في قرية أو مدينة أو أي تجمع من نوع آخر.

يتولى المسؤول بالاتفاق مع معاونيه من الأعيان والوجهاء صياغة فكرته عن السياسة والحكم سواء قواعد عرفية اتفاقية أو في محرر يأخذ أي شكل من الأشكال المتعارف عليها وكذلك يتولى ومعاونوه تشريع ضوابط سلوك أفراد التكوين البشري وهو ما يعرف بالقانون.

كما يتولى وبطانته تشكيل النظم والتنظيمات في كافة مناحي الحياة لتسيير شؤون التكوين الاجتماعي، وأخيراً يتولى ومعاونوه توزيع مصادر الثروة وكل ما له قيمة داخل التكوين البشري اللجوء إلى أفراد التكوين الاجتماعي للقيام بدور في توصيل المسؤول إلى موقع المسؤولية والمشاركة في صياغة فكرته عن السياسة والحكم وإدارة الحياة (الأيديولوجيا) ووضع القوانين وتشكيل النظم والتنظيمات وتوزيع الموارد والقيم لم يُعرف ولكن عُرف بديل له تمثل في هيئات استشارية ومعاونة، وعليه كان البحث عن ضرورة مشاركة أفراد التكوين في تلك المهام المذكورة آنفاً.

دور أفراد التكوين البشري في اختيار المسؤول ومعاونيه ومستشاريه والمشاركة في صياغة الفكرة عن السياسة والحكم وتشريع القوانين وتشكيل النظم والتنظيمات وتوزيع الموارد والقيم لم يبرز إلا في فترات متقدمة من تاريخ الإنسانية وقد تم ذلك الإبراز عبر محاولات عديدة في التكوينات الاجتماعية المختلفة والمتعاقبة.

وقد جاءت تلك المحاولات عن طريق مفكرين كانوا في معظمهم من المقربين من المسؤول وربما من معاونيه !!

المطلب الرابع: خصائص الظاهرة السياسية:

الظاهرة السياسية كما حددنا ماهيتها وكما تابعنا نشأتها وتطورها لاحظنا أنها تتسم بخصائص وسمات معينة وذات خصوصية يمكن إيضاحها فيما يلي:

الفرع الأول: الظاهرة السياسية ظاهرة ديناميكية تاريخياً وزمنياً ثم اجتماعياً:

أول ما يمكن أن تتسم به الظاهرة السياسية هو كونها ظاهرة ديناميكية تاريخياً وزمنياً ثم اجتماعياً وتقترن هذه السمة أساساً بماهية الظاهرة وكنهها.

وذلك أن محاولات تعريف الظاهرة وفهمها يتم من خلال القفز عليها ومداهمتها خلال مرحلة تاريخية معينة أو عبر تكوين بشري بذاته.

ومن ثم يبدو التعريف الناتج عن ذلك تعريفاً انتقائياً مرحلياً ذاتياً يُهمل التطور السابق واللاحق في الزمان والمكان اللذين وُجدت فيهما الظاهرة في أشكالها المتطورة وأطوارها المتغيرة.

ومن ثم فلابد من التعرف على الظاهرة عبر تطورها التاريخي من ناحية وعبر تطورها الاجتماعي داخل التكوينات البشرية المختلفة من ناحية أخرى.

الفرع الثاني: الظاهرة السياسية تتطور من البساطة إلى التعقيد:

كذلك من سمات الظاهرة السياسية أنها تتطور من البساطة إلى التعقيد من تكوين بشري إلى آخر ففي الأسرة اتسمت الظاهرة بالبساطة الشديدة ثم ما لبثت هذه البساطة أن اتجهت نحو التعقيد في الفصيلة ثم زاد التعقيد في العشيرة ثم تعقدت الظاهرة فعلياً في القبيلة ووصلت إلى أقصى درجاتها تعقيداً في الدولة سواء القبيلة أو القومية أو الوطنية.

وقد ارتبط ذلك التعقيد بالغموض والإبهام وانعكس بالتالي على كنهها وماهيتها التي تشرنقت داخل غطاء كثيف من التهويمات التي جعلت الظاهرة تعز على الوصف وتتدثر بالغموض.

الفرع الثالث: الظاهرة السياسية تتسم بالإنسانية:

إنسانية الظاهرة السياسية تعني أنها لصيقة بالإنسان في فكره وفي سلوكه فهي كما أوضحنا تنطلق من فكر الإنسان ووجدانه في صورة رغبة وإرادة في الفاعلية.

وهي بعد ذلك تتشكل من خلال السلوك في أشكال عديدة ومتتالية تبدأ من التأهب لتحمل المسؤولية وتنتهي بالعمل وفق تلك المسؤولية كذلك تنصرف إنسانية الظاهرة السياسية إلى كونها تصاحب الإنسان في كل مكان على سطح الأرض ولكن تبدو وفق النمط الحضاري السائد مهما كان بسيطاً وبدائياً أيضاً تعني إنسانية الظاهرة السياسية أنها ترتبط بالإنسان في كل زمان وفق النمط الحضاري السائد في ذلك الزمان وهذا يفيد أن الظاهرة السياسية ظاهرة متطورة وفق التطور الذي يطرأ على الإنسان بفعل الزمان أخيراً تذهب إنسانية الظاهرة السياسية إلى حد القول بأن الإنسان لا يمكن أن يعيش بدون تلك الظاهرة فهو سياسي بطبعه.

الفرع الرابع: الظاهرة السياسية ظاهرة اجتماعية:

وإضافة إلى كون الظاهرة ظاهرة إنسانية فهي كذلك ظاهرة اجتماعية وتبدو اجتماعية الظاهرة السياسية في كونها تنبع من ميل الإنسان إلى الاجتماع والائتلاف في تكوين بشري تحت أي شكل كما سبق الإيضاح ورغبته الغريزية في تنظيم وترتيب ذلك التكوين ودفعه في اتجاه الترقي والسمو ثم تظهر اجتماعية الظاهرة السياسية مرة أخرى عندما نجدها لا تظهر ولا تتشكل إلا في تكوين بشري أي مجتمع.

وعليه يمكن القول بأن الظاهرة السياسية لصيقة بالإنسان في المجتمع الذي يوجد فيه ثم تتحول إلى أداة تنظيم وترتيب لذلك المجتمع تحت مسؤولية شخص بعينه حتى ولو كان مغتصباً لموقع المسؤولية.

الفرع الخامس: الظاهرة السياسية ذات منطلقات غريزية:

تبدأ الظاهرة السياسية من منشئها برغبة وإرادة غريزية أي استودعها الخالق جبلة الإنسان تتبلور في عقل الإنسان وترتبط مباشرة بجوارحه التي تحركها الغريزة وبعد ذلك ترتقي الظاهرة لتجد محركاتها في الفكر والعقل والعاطفة ولكنها تظل غريزية في منابعها ومنطلقاتها ثم إنها في ديناميأتها تحرك الإنسان نحو الفاعلية أو الفعالية لهدف قضاء الحوائج وتلبية متطلبات الغرائز وتظل في جوهرها ونواتها ذات صبغة غريزية تتعلق بحب السيطرة أو إظهار الفاعلية أو الفعالية والتميز على الآخرين والسعي نحو قضاء الحوائج والمتطلبات وكلها أمور غريزية صرفة.

الفرع السادس: الظاهرة السياسية في جانب منها ذات صبغة فكرية فوق الغريزية:

الظاهرة السياسية بالرغم من منطلقاتها الغريزية إلا أنها ترتبط في جانب مهم منها بالفكر الذي يعتمد علي خاصيتي الإدراك والوعي من أجل بناء منطلقات الحركة فإذا كانت الغريزة تحرك الجوارح لدي الإنسان باتجاه منطلقات الظاهرة فإن العقل يجد له مساحة لا بأس بها من أجل المشاركة في بناء الإطار الفكري للظاهرة.

وهذا هو إطار التفكير ما فوق الغريزي ذلك الإطار الذي يتسع ويتعمق كلما تتطور الظاهرة فهي تبدأ غريزية بسيطة ثم تنتهي فكرية راقية معقدة فوق الغريزية البهيمية.

الفرع السابع: الجانب السلوكي للظاهرة السياسية:

يكمل الجانب الفكري في الظاهرة جانب آخر سلوكي فالفكر والسلوك هما مجمل حياة الإنسان في كافة مراحل تطوره منذ ظهوره على سطح الأرض وحتى الآن فالفكر برز في حياة الإنسان الأولية بسيطاً محدوداً ثم تطور مع تطور تلك الحياة إلى أن أصبح راقياً عميقاً ومعقداً في ذات الوقت وقد جاء السلوك تابعاً للفكر في الصفات والخصائص والتطور وإذا كان للظاهرة السياسية جانبها الفكري فإن لها كذلك جانبها السلوكي

فالجانب الفكري يبدو أولاً متبلوراً في الرغبة والإرادة في الفاعلية أو الفعالية ثم مدعوماً بالمقدرات والمكنات التي منها ما هو خارج عن ذات الإنسان ومنها ما هو داخلي نابع من ذات الإنسان ومرتبطاً كذلك بالفكر والعقل.

ويتبع الجانب الفكري ويرتبط به جانب آخر سلوكي، يتعلق بتصرفات وأفعال الإنسان في سعيه نحو موقع المسؤولية وفي ممارسته لمهام وتبعات تلك المسؤولية وفي ممارسته لصلاحيات تلك المسؤولية وفي اختياره للمسؤول إذا قُدّر له ذلك وفي صراعه على موقع المسؤولية وفي مشاركته للمسؤول إذا أمكن.

الفرع الثامن: الظاهرة السياسية ظاهرة تجريبية:

تعتمد الظاهرة السياسية في دراستها ومتابعتها وتحليلها على الوقائع والتجارب التاريخية فالتاريخ هو المنجم الذي تستخرج منه الظاهرة وتنقى من شوائبها ولا بد من متابعة الظاهرة وتلمسها عبر ذلك التاريخ.

فالظاهرة السياسية ليست تنظيراً وليد الفكر أو القريحة وليست طرحاً رغبياً أو إفرازاً للعقل الفردي أو الجماعي ولكنها تجربة إنسانية قدمها الإنسان فهو فاعلها والمجتمع حاويها وإطارها، والتاريخ سجلها والناطق بها عبر وقائعه وأحداثه.

الفرع التاسع: الظاهرة السياسية ليست انتقائية وليست نخبوية:

لقد بدت الظاهرة السياسية لمن حاولوا دراستها وتحليلها انتقائية نخبوية نتيجة أخطاء وقعوا فيها فبدت انتقائية الفعل عندما حاول الدارسون التركيز على الفعل المثالي النموذجي دون الآخر الواقعي المختل ثم بدت انتقائية المكان عندما تم متابعة الظاهرة في تكوينات بشرية ذات أنماط حضارية بدائية أو في تكوينات بشرية ذات أنماط حضارية متقدمة وراقية وأخيراً بدت انتقائية الزمان عندما تم متابعة الظاهرة في حقب تاريخية مزدهرة وأخري مظلمة أو في حقب حديثة وأخرى غابرة.

وعليه فلا بد من إخلاء الظاهرة عند متابعتها من هذه النظرة الانتقائية والتعامل معها من خلال تحليل متسق متوازن متصل عبر الزمن لإبراز كافة الخصائص على امتداد ذلك التاريخ.

الفرع العاشر: ترتبط الظاهرة السياسية بالتفكير الرغبي المذهبي:

ترتبط الظاهرة السياسية في نطاق الفعل والحركة بالتفكير الرغبي المذهبي والمرجعيات النظرية والمنطلقات الفكرية وهنا يتم التعامل مع الظاهرة على أنها أفعال وتطورات ينبغي أن تتم بشكل وبكيفية معينة تتحدد وفق المرجعيات النظرية والمنطلقات الفكرية للمتعامل مع الظاهرة ومن ثم تفسر الظاهرة وتشكل أفعالها وفق تلك المرجعيات والمنطلقات التي تختلف دوماً من مكان إلى آخر ومن زمان إلى آخر.

الفرع الحادي عشر: النظرية السياسية بين الفكر والحركة:

إن التعامل والتعاطي مع الظاهرة السياسية كأفكار ونظريات يختلف عن التعامل والتعاطي معها كوقائع وتصرفات وسلوكات.

كذلك فإن الذين أفرزوا وأخرجوا الظاهرة السياسية كأفكار يختلفون عن أولئك الذين أدوها كأدوار وأفعال بل إن الفرد الواحد يختلف عندما يفكر في الظاهرة السياسية عنه عندما يقوم بأفعال

تعكس الظاهرة السياسية.

فالنظر والفكر فيها يقدم المثال والنموذج في حين أن الواقع والفعل يقدم التجربة الواقعية بما لها وما عليها.

الفرع الثاني عشر: الظاهرة السياسية تعكس ثقافة أفراد التكوين البشري:

الظاهرة السياسية كظاهرة إنسانية اجتماعية تعكس ثقافة أفراد التكوين البشري فالظاهرة السياسية في الفصيلة أو العشيرة تعكس رؤية ووجهة ذلك التكوين البشري في السياسة والحكم.

والرؤية والوجهة نابعتان من منطق ثقافي يخص جماعة من البشر كيف يحيون كيف ينظمون ويرتبون شئونهم كيف يشاركون في عمليتي السياسة والحكم.

الفرع الثالث عشر: الظاهرة السياسية تعكس النمط الحضاري السائد:

في ذات الوقت تعكس الظاهرة السياسية النمط الحضاري السائد أو المتطور مرافقاً لعمليات التحليل عبر التطور الزمني.

وعليه فكما للظاهرة بعد ثقافي لها كذلك بعد حضاري والأول يتصل بالفكر واستجماع وبلورة الرؤية والوجهة والثاني يتعلق بكيفية إتيان السلوك والفعل عبر صياغة النظم والتنظيمات والإجراءات.

الفرع الرابع عشر: الظاهرة السياسية ظاهرة أخلاقية مثالية:

أخيراً الظاهرة السياسية ظاهرة أخلاقية مثالية من الناحية الموضوعية المجردة فهي تجنح نحو الأخلاق في كافة مفرداتها ومكوناتها ومراحلها المتطورة عبر التاريخ.

فمثلاً ترسم صفات مثالية في الطموح المؤهل للمسؤولية كذلك لا تري في الصراع وسيلة لحل مشكلة تعدد الطموحين المؤهلين بل تزكي الاختيار كذلك يشترك أفراد المجتمع في المسؤولية الشورى وفي صياغة الأيديولوجيا والقانون والنظام والمجتمع.

المطلب الخامس: علاقات الظاهرة السياسية بالظواهر الاجتماعية الأخرى:

منذ نشوئها وتبلورها والظاهرة السياسية على علاقة عضوية وطيدة بكافة الظواهر الاجتماعية والإنسانية التي تمسها أو تلتقيها أو تعانقها منذ ذلك النشوء وحتى النضج والإيناع ويمكن متابعة علاقات الظاهرة السياسية بغيرها من الظواهر الإنسانية والاجتماعية الأخرى من خلال التحليل الآتي:

الفرع الأول: الظاهرة السياسية والظاهرة الإنسانية:

يُقصد بالظاهرة الإنسانية الإنسان كأهم مخلوقات هذا الكون العظيم وذلك الإنسان تميز بميزات كانت سبباً في أن يسمو على كافة المخلوقات وتسخر له وتدخل ضمن عناصر وجوده وهذه الميزات هو أنه يملك التفكير العقلي والعاطفة والوجدان والحس ثم السلوك والفعل وهذه السمات أو الخصائص الثلاثة أهلت وهيأت الإنسان لأن يملك حرية قبول التكليف وهي أهم نتائج تلك الخصائص والمميز الأوحد للإنسان على كافة المخلوقات.

والظاهرة السياسية تلتقي مع الظاهرة الإنسانية في ثلاثة مواضع رئيسية فهي تلتقي بها لأول مرة عندما تشرع الظاهرة السياسية في الظهور كرغبة وإرادة متغلغلة في ثنايا النفس.

ثم تلتقي بها ثانية عندما تتبلور الرغبة والإرادة في شكل فكرة يمكن تصورها في خلد الإنسان وعقله من خلال الإدراك والوعي والقدرة على القيام بترجمة الرغبة والإرادة إلى واقع عبر العمل الذي يشمل القول والفعل.

ثم يتم اللقاء الأخير عندما تنتقل الأفكار إلى عمل (قول أو فعل) على أرض الواقع وتصبح الظاهرة السياسية ماثلة في أفعال وسلوكات وتصرفات يقوم بها الإنسان إن الإنسان الظاهرة هو الفاعل الأساسي في الظاهرة السياسية.

فهو منشؤها ويمثل أهم ديناميانها ويظل على علاقته العضوية بها حتى يصل معها إلى وضعها النهائي فهي أي الظاهرة السياسية تخرج من الإنسان وتظل لصيقة به طوال وجوده.

الفرع الثاني: الظاهرة السياسية والظاهرة الاجتماعية:

الظاهرة الاجتماعية هي تلك الظاهرة التي تتعلق بتفاعلات الإنسان مع التكوين البشري الذي ينشئه ويعيش فيه ومعلوم قوة العلاقة بين الظاهرة الإنسانية سابقة التبيان والظاهرة الاجتماعية محل

التوضيح فكلاهما ضروري وحيوي للآخر.

بل يمكن القول بأن كليهما بالنسبة للآخر يعد أمراً حتمياً فلا وجود للإنسان بدون تكوين يشكله من بني جنسه ويتفاعل معه والتكوين البشري لا يقوم بدون إنسان وبذلك فالظاهرة الاجتماعية هي الأساس والأصل لأنها قدمت الإطار العام الذي يحوي بداخله كافة الظواهر الأخرى حتى الظاهرة الإنسانية نفسها وبعد تبلور الظاهرتين الأساسيتين معاً تشرع الظاهرة السياسية مباشرة في التبلور لتكتمل هذه الثلاثية الحيوية ويتحدد ترتيب الظاهرة السياسية في سلم ترتيب ظواهر الوجود الإنساني في الكون.

وعندئذ يرتسم دور الظاهرة السياسية في تفعيل دور الإنسان داخل تكوينه الذي أنشأه ليصبح الفاعل في ذلك التكوين من خلال رغبته في ذلك وإرادته ثم قدرته التي يصممها من خلال ما أوتي من مقدرات ومكنات مادية ومعنوية ومن ثم يصل إلى موقع المسؤولية عن ذلك التكوين وهكذا تكتمل كافة مفردات الظاهرة السياسية وكأنها حلقة وصل بين الظاهرتين الإنسانية والاجتماعية.

الفرع الثالث: الظاهرة السياسية والظاهرة المجتمعية:

الظاهرة المجتمعية تتعلق تحديداً بتطور التكوين البشري من حالة إلى أخرى وهي ترتبط بالظاهرة الاجتماعية ارتباطاً عضوياً.

فالمجتمع هو خلاصة الظاهرة الاجتماعية وهو جهد الإنسان الهادف نحو الاستقرار والرقي فظاهرة المجتمع إذن هي تنظيم وترتيب التكوين البشري في شكل معين.

وإذا كان ما تقدم هو شأن العلاقة بين الظاهرة الاجتماعية والظاهرة المجتمعية ومن ثم الظاهرة الإنسانية كظواهر متداخلة ومترابطة فإن الظاهرة السياسية ترتبط هي الأخرى بالظواهر الثلاث وتتماس مع الظاهرة المجتمعية في كونهما متداخلتين والتداخل عضوي وطبيعي وتلقائي وقد تم تناول سماته في مواضع متعددة.

فالظاهرة المجتمعية هي الحاوي والإطار الجامع للظاهرة السياسية وهي كذلك تعكس بشكل مستديم كافة تفاعلات الظاهرة السياسية وتستفيد منها وتتطور بفعل تلك التفاعلات ولعله يُلاحظ أن

المجتمع دوماً صدى للظاهرة السياسية في كافة الاتجاهات فهي التي تدفع المجتمع نحو التقدم والعكس.

الفرع الرابع: الظاهرة السياسية والظاهرة الثقافية:

الظاهرة الثقافية ظاهرة تتعلق بعدة عناصر متداخلة تكّون مزيجاً فكرياً عقلياً يعكس وجهة نظر ورؤية جماعة من الناس في الكون والحياة ويفسر كافة عناصر الوجود وظواهره وذلك كما قدمنا تفصيلاً في الظاهرة الثقافية.

وتتماس الظاهرة السياسية دوماً في كافة تفاعلاتها مع الظاهرة الثقافية فمن حيث المنطلقات نجد أن جانباً مهماً من منطلقات الظاهرة السياسية ذو طبيعة فكرية ثقافية فالرغبة والإرادة لابد أن يسندهما العقل والفكر.

ثم إن المقدرات الدافعة للرغبة والإرادة هي الأخرى في جانب منها عقلية فكرية وأخيراً تتجسد مخرجات المسؤولية في مخرجات عقلية فكرية تمثل رؤية المجموع وسبل تفكيره وتتجلى في الأيديولوجيا والقوانين والتشريعات والأنظمة بكافة أنواعها ونشاطاتها.

الفرع الخامس: الظاهرة السياسية والظاهرة الحضارية:

إذا كانت الثقافة فكر يعبر عن رؤية فإن الحضارة سلوك مبني على ذلك الفكر وتلك الرؤية وينصرف إلى التعامل والتفاعل مع عناصر الوجود في كافة مناحي الحياة من أجل مصلحته والظاهرة السياسية في كثير من مفرداتها وتفاعلاتها هي بمثابة تعاملات وتعاطيات مع عناصر الوجود وموجودات الكون فهي تلتقي إذن بالحضارة في قوامها وجوهرها ثم تعانقها في تفاعلاتها وتعاملاتها وأخيراً تذوبان في مزيج واحد يثمر أشكال الحضارة ونماذجها وهنا تتداخل بشكل ملفت مجموعة الظواهر سابقة التبيان بدءاً بالظاهرة الاجتماعية فالظاهرة الإنسانية ثم الظاهرة المجتمعية فالظاهرة الثقافية فالظاهرة الحضارية وأخيراً الظاهرة السياسية.

الفرع السادس: الظاهرة السياسية والظاهرة التعبدية:

الظاهرة التعبدية هي ظاهرة تتعلق بإحساس الإنسان الغريزي الذي يصاحبه دوماً وينصرف إلى وجود قوة خفية خارقة مطلقة تغيب عن حواسه ومدركاته ولكنها لا تفارق فكره وخياله تتحكم

في كافة مجريات حياته وينزع نحو الخضوع لها والإذعان.

وهو دائم البحث عنها ويظل الإنسان هكذا طيلة حياته في حالة بحث عن خالقه وخالق الكون من حوله والمُجري لكل الأمور والشؤون إلى أن يصل في نهاية ذلك البحث إلى اعتقاد بوجود ذلك الخالق فيكمل حياته عابداً له.

وتبدأ أول التماسات بين الظاهرة السياسية والظاهرة التعبدية فيما يتعلق بالفاعلية في التكوين البشري وكذا بالمسؤولية.

حيث يكون الفاعل ثم المسؤول هو أول المهتمين بالتفكير في الإله الخالق ويتبنى هذه المهمة ضمن مسؤولياته وربما أولها وأهمها ويتدرج إزاء هذه المهمة بادئاً من الدعوة إلى إله بعينه ومنتهياً بإعلان أنه الإله ! مروراً بمهمة الوساطة بين الإله وبين الناس ومن ثم يصبح المسؤول متبوعاً بخصوص الظاهرة التعبدية والظاهرة الدينية عموماً حيث يصبح الناس في التكوين البشري تبعاً له إن مسألة التفكير في الإله الخالق التي تعد سمة غريزية في الإنسان قد ارتبطت بشكل مباشر عبر التاريخ البشري بالفاعلية والمسؤولية في التكوينات البشرية المختلفة فهم قبلة الناس وقادتهم وأسوتهم في هذا التفكير مكّنتهم مكانتهم وموقعهم من القيام بدور فعال في هذا التفكير فقد استغلوا هذه الوضعية في الترويج لأنفسهم على أنهم المسؤولون عن الاتصال بالإله وهم وسطاؤه والوسائل إليه ومن ثم ارتفعت وسمت منزلة هؤلاء المسؤولين وأضيف ذلك إلى رصيدهم الذين وسّدوه من قبل كفاعلين ومسؤولين وتطور الأمر إلى درجة أن تداخلت المسؤوليات واختلطت الفعاليات وأصبح المسؤولون يستمدون فاعليتهم ومسؤوليتهم من علاقتهم بالإله فأضحوا ظل الله في الأرض !!

وعندما وصلت الأمور إلى هذا الحد من الالتباس والخلط عمد المتضررون من هذه الوضعية إلى محاولات جادة من أجل فصل الفعالية والمسؤولية في المجتمع أو التكوين البشري عن تمثيل الرمز التعبدي أو الديني وهو ما سمي بفصل الدين عن الدولة ودارت في هذا السياق جولات شرحها يطول ولعلها معلومة للجميع وقد انتهت بالفعل إلى تصفية الفعالية والمسؤولية في التكوين البشري من شوائب وإرسابات تمثيل الرمز التعبدي أو الديني إلا أن الأمر الذي لا مراء فيه لأنه حقيقة ثابتة هو أن الشرائع الإلهية لها وجهتها ورؤيتها في السياسة والحكم أو في الظاهرة السياسية على إطلاقها لأن تلك الشرائع تمثل نظماً اجتماعية متكاملة.

المطلب السادس: ضبط وتأصيل الظاهرة السياسية:

يُقصد بالضبط في هذا السياق الفكري وضع القواعد والأسس الصحيحة للتعامل مع الظاهرة السياسية وذلك مراعاة لخصوصيات تلك الظاهرة.

أما التأصيل فيقصد به البحث عن الأصول والجذور التي تنطلق منها وتمر بها الظاهرة إلى أن تتبلور في شكلها النهائي الذي تبدو عليه وكما يتم التعامل معها على أساسه.

والآن يمكننا ضبط وتأصيل الظاهرة السياسية من خلال مجموعة من الضوابط متدرجة ومرتبطة منطقياً على النحو التالي:

الفرع الأول: تحديد المنطلقات التجريبية:

المنطلق التجريبي هو منشأ الظاهرة وهي في طور الحركة، ويتوزع المنطلق التجريبي للظاهرة السياسية على مسارين: مسار التطور التاريخي الزمني ومسار التطور الاجتماعي المكاني.

فعلى المسار الأول ينبغي تتبع الظاهرة بوصفها فعل وحركة تنتقل عبر الحقب الزمنية المتعاقبة فتزداد نضجاً إلى أن تصل إلى تبلورها في شكلها النهائي.

وعلى المسار الثاني، مسار التطور الاجتماعي المكاني يجب تعقب الظاهرة داخل التكوينات البشرية المتطورة من مكان إلى آخر، ومن نمط حضاري إلى آخر على ظهر الأرض.

الفرع الثاني: تحديد المنطلقات الإنسانية:

بالإضافة إلى المنطلقات التجريبية الخاصة بالظاهرة السياسية والمتعلقة بالطور التاريخي الزماني والطور الاجتماعي المكاني الحضاري ثمة المنطلقات الإنسانية التي تتعلق بالإنسان الفاعل في الظاهرة حيث تصدر عنه نواة أو بذرة الظاهرة في شكل رغبة وإرادة ثم قدرة على الفعل والحركة وتحمل المسؤولية وهذه المنطلقات يجب تحديدها بدقة.

الفرع الثالث: تحديد ديناميات الظاهرة:

كذلك ينبغي تحديد محركات ومحفزات الظاهرة السياسية، والتي تتمثل في المقدرات والمكنات التي تتكتل وراء الظاهرة ثم تندمج معها بشكل يصعب فصلهما لتصبح بعضاً من الظاهرة

وتأخذ المقدرات والمكنات شكلين الأول مادي ملموس والثاني معنوي محسوس يدرك بالعقل.

الفرع الرابع: تحديد مفردات الظاهرة:

من الأهمية بمكان تحديد مفردات الظاهرة السياسية بشكل دقيق وتحديد علاقات تلك المفردات ببعضها وتسلسل ظهورها عبر الزمن فمثلاُ مفردة الرغبة التي تمثل أول المفردات، ظهرت في بداية نشأة الإنسان مرتبطة بالغرائز الإنسانية ثم تبعتها الإرادة وقد ارتبطت هي الأخرى عند ظهورها بالغريزة ومتطلباتها ثم يعقب ذلك مفردة القدرة والمكنة وينتهي الأمر بالظاهرة إلى المسؤولية الأولى في التكوين البشري وما يرتبط بها من مهام وتبعات وصلاحيات فالظاهرة السياسية تحوي مفردات عديدة تتدرج في منطلقات متتابعة تبدأ من الرغبة والإرادة المدعومتين بالمقدرات والمكنات وتنتهي بالقيادة.

الفرع الخامس: تحديد تفاعلات الظاهرة:

أيضاً ينبغي تحديد التفاعلات التي تتم بين مفردات الظاهرة والمحيط الذي نشأت وتبلورت فيه وهو التكوين الاجتماعي فكل مفردة من مفردات الظاهرة تتفاعل مع المفردات الأخرى ثم تتفاعل مع المتغيرات التي يضمها التكوين الاجتماعي وكلا النوعين من التفاعلات يساعد على نضج الظاهرة وتطورها وترسخها في التكوين الاجتماعي.

الفرع السادس: تحديد المرجعيات الفكرية:

ينبغي لضبط وتأصيل الظاهرة السياسية تحديد المرجعيات الفكرية التي يستند إليها ذلك الضبط والتأصيل وثمة نوعان من المرجعيات النوع الأول ينصرف إلى المرجعيات العقلية الممزوجة بالموروثات الثقافية والحضارية وهي تعتمد على العقل البشري وما يدعمه من موروث ثقافي وحضاري ومؤثرات اجتماعية مختلفة النوع الثاني يذهب إلى المرجعيات الشرائعية المنزلة من عند الله.

وهذه المرجعيات تتعامل مع الظاهرة وفق معايير وضوابط وسياقات محددة يضيق إزاءها هامش حركة العقل البشري ويقتصر دوره على الاستقراء ثم الاستنباط من تلك المرجعيات ثم

المضاهاة مع الواقع وأخيراً الخلوص إلى نتائج ومترتبات عقلية منطقية ثم إحكام الطرح في مخرج ثقافي له دوره في المجتمع.

الفرع السابع: تحديد مناهج البحث الملائمة:

البحث في الظاهرة السياسية ومتابعتها، يحتاج إلى مناهج بحثية تلائم تلك الظاهرة وتتفق مع طبيعتها وتناسب خصوصياتها وتتسم تلك المناهج بالابتكار والدقة والعمق والقدرة على التعامل مع أكثر من ظاهرة في وقت واحد ثم التعامل والتعاطي مع الظاهرة السياسية وهي في وضع الحركة والتفاعل كذلك تحتاج المناهج البحثية بالمواصفات المتقدمة نوعية من الباحثين لديهم فهم واستيعاب دقيقين للظاهرة السياسية وعلى قدر يعتد به من التخصص والتضلع في دقائق الظاهرة.

المطلب السابع: الحقول المعرفية للظاهرة السياسية:

الحقول المعرفية للظاهرة السياسية ترتبط بمفردات الظاهرة وتطورها وتفاعلاتها ومتابعة تطور مفردات الظاهرة يفرز لنا حقولاً معرفية متتابعة على النحو التالي:

التكوين البشري الذي يستوعب الظاهرة ومفرداتها وتفاعلاتها يطرح حقلاً معرفياً مهماً هو حقل الاجتماع عموماً ويرتبط به حقل الاجتماع السياسي إذ تفرز الظاهرة مفرداتها وآثارها وتفاعلاتها وتسحب سماتها على الظواهر التي تتماس معها ثم يبدو حقل معرفي آخر خاص بالظاهرة السياسية هو الفكر السياسي الذي يتجسد فيما كتبه مفكرو كل عصر عن الظاهرة السياسية في ذلك العصر وصفاً تفصيلياً دقيقاً مدعوماً برؤى خاصة ووجهات محددة من إنشاء هؤلاء المفكرين من أجل إصلاح تجارب سياسية بعينها.

وتأتي النظرية السياسية بوصفها حقل معرفي مهم من حقول الظاهرة السياسية وهي تنصرف إلى ترتيب الأفكار السياسية كما أفرزتها توجهات المفكرين وفق أصول وقواعد في شكل أطر فكرية تستوعب مفردات الظاهرة وتفاعلاتها وكيفية تطورها وكذا تناول القيم السياسية والمبادئ والمثل التي تتسم بها الظاهرة بمعني صياغة مفردات الظاهرة السياسية وفق رؤية ومنطق ثقافي معينين أما حقل النظم السياسية فيمثل حقلاً معرفياً ثرياً من حقول الظاهرة السياسية وهو يتعلق بوضع النظرية السياسية على أرض الواقع في شكل حركة وتفاعلات.

وتمثل النظم السياسية أهم أدوات الحركة السياسية ويرتبط بها التنظيم السياسي والسلوك السياسي ويفرز النظام السياسي حقلاً معرفياً جديداً يُعرف بالسياسة العامة التي تمثل أهم محركات النظام والتي تعبر عن قيامه بوظائفه وتنقسم السياسة العامة إلى سياسة داخلية وأخرى خارجية.

وتمثل السياسة الخارجية امتداداً للظاهرة السياسية خارج التكوين البشري حيث تلتقي السياسات الخارجية لكل التكوينات البشرية في معترك مشترك يُعرف بالمجتمع الدولي ومن حركة تلك السياسات في ذلك المعترك يتشكل قوام العلاقات الدولية الذي يتراوح بين التعاون والصراع ويضبط سلوكات الدول القانون الدولي وينظم علاقاتها التنظيم الدولي وهي حقول معرفية تابعة للظاهرة السياسية.

المطلب الثامن: تحقيق عناصر الظاهرة السياسية في الطرح الإسلامي:

بالرغم من تفرد الوجهة الإسلامية إزاء الظاهرة السياسية وبروزها في شكل بناء متكامل من المفردات إلا أنه يحسن بنا أن نستطلع بشكل سريع ومقتضب الرؤية الإسلامية تجاه عناصر الظاهرة السياسية بالأسلوب والشكل الذي أوردناه فيما مضى من هذا المبحث، وذلك على النحو التالي:

الفرع الأول: الإنسان:

الإنسان هو الفاعل الرئيس في الظاهرة السياسية، ويعلي الإسلام من شأن الإنسان ويجعله سيد المخلوقات ومن سُخرت له الموجودات ومن ثم يؤمل على الإنسان أن يقوم بدور مهم في هذا الكون ينطلق من وضعه المميز وقد زوده الخالق سبحانه وتعالى بالمنهج الذي يمكنه من التعامل مع ذلك الكون، ويقوم ذلك المنهج على مستويين من التعامل:

المستوى الأول هو مستوى السلام حيث تنشأ علاقة تبادلية بين الإنسان وبين المخلوقات والموجودات في الكون فهذه المخلوقات والموجودات مسخرة للإنسان تعطيه عناصر الوجود وتمنحه أسباب الحياة والتفاعل والتطور وهو في مقابل ذلك يحسن استخدامها فيما جاءت من أجله ولا يحولها عن مراد الله من وجودها ولكن لا ضير في أن يطورها ويطور عطاءها إلى المزيد من التقدم والازدهار.

المستوى الثاني وهو مستوى الإحسان حيث تنشأ علاقة من طرف واحد فلا يكتفي الإنسان بالعلاقة التبادلية في المستوى السابق بل يزيد على ذلك حيث يعمد إلى الإحسان إلى المخلوقات والموجودات فيقدرها حق قدرها لأنها عطاء الخالق جلّ وعلا.

وبناء على هذه النظرة للإنسان بيّن الإسلام أن ذلك الإنسان جدير بأن يكون فاعلاً وفعالاً في التكوين البشري لأنه مكرم من الله ولأنه يملك الرغبة والإرادة من أجل الفاعلية والفعالية ولأنه يملك كذلك مقدرات العقل الذي يهديه إلى منهج الله وليس لأنه يملك المقدرات المادية العرضية الزائلة.

الفرع الثاني: التكوين البشري:

أشارت المرجعيات الإسلامية إلى كافة أشكال التكوين البشري التي عرفتها الإنسانية منذ بدء الخليقة فأشارت إلى الأسرة والفصيلة والعشيرة والقبيلة والقرية والمدينة بشكل صريح ثم أشارت من طرف خفي إلى أن التكوين البشري المعروف بالقبيلة يتجسد في نمط حضاري معين هو القرية والمدينة وأن هذا المزيج يشكل ما يعرف بالدولة في الأزمنة المعاصرة.

كما أوضحت المرجعيات الإسلامية أن التكوين البشري بأشكاله المختلفة عليه أن يتمسك بمنهج الله الذي يأتي من الخالق بواسطة الرسل والأنبياء وبهذا يصبح ذلك التكوين غاية في الصلاح ويطور حضارته ومدنيته وعمرانه أما إذا كان غير ذلك فسوف تكون نهايته مخزية ويصبح عبرة لمن يعتبر.

الفرع الثالث: الرغبة والإرادة:

تنظر المرجعيات الإسلامية لمفردة الرغبة والإرادة ضمن إطار الظاهرة السياسية نظرة خاصة ومميزة فهي نظرة قائمة على المثالية والخيرية والصلاح وتستهدف دوماً الفضيلة والخير والالتزام بمنهج ثابت ومحدد هو منهج الله الذي حوته تلك المرجعيات.

فالرغبة لا تتبلور إلا في الخير لكل الناس بما فيهم أفراد المجتمع المسلم وهذه الرغبة وبهذه الكيفية ينبغي أن تتشكل في صدور كل الناس وسرائرهم فهي نية فعل الخير بكل أشكاله وعلى كافة مستوياته.

والإرادة هي عزم ومضاء على إنفاذ الرغبة وتطبيقها في أفعال وسلوكات وهي دوماً قرينة الرغبة وتتسم بنفس سماتها وتتوفر لدى كل مسلم.

ومعنى ذلك أن الوجهة الإسلامية تفرض توفر الرغبة والإرادة بالمواصفات الخاصة لدى كل مسلم ولكنها في ذات الوقت لا تغفل الفروق الفردية بين كل مسلم وآخر فيما يتعلق بالرغبة والإرادة وينبغي أن يُعلم أن الفروق هنا في الدرجة وليست في النوع أي توفر الرغبة والإرادة فالجميع يملك الرغبة والإرادة هكذا يكون كل المسلمين ولكن يفترق المسلمون فيما بينهم في قوة الرغبة ومضاء الإرادة وهذا يرجع إلى سنن الله في خلقه وناموسه في كونه.

الفرع الرابع: الفعالية:

الرغبة والإرادة وازعان يتغلغلان في أعماق النفس البشرية وهما في نفس المسلم لهما سمات خاصة جماعها الفضيلة والخير والإيثار تتجليان في نزعة الفعالية.

وهو النهوض بأفعال وسلوكات تستهدف الفضيلة والخير والصلاح وفق منهج الله وتفترض الوجهة الإسلامية أن تتوفر الفعالية مقترنة بالرغبة والإرادة لدى كل مسلم في المجتمع المسلم ولكن الفارق الفردي يبرز مرة أخرى بصدد الفعالية كما برز من قبل بخصوص الرغبة والإرادة وتحتكم الفروق الفردية إلى جملة من المقدرات والمكنات لها طابعها الخاص وتوجهاتها المتفردة وذلك على النحو الموضح فيما يلي.

الفرع الخامس: المقدرات والمكنات:

كذلك تعرف الظاهرة السياسية من الوجهة الإسلامية مفردة المقدرات والمكنات التي تدعم الفعالية التي يحرزها المسلم ليقوم بدوره في المجتمع ولكن بترتيب خاص وكيفية معينة فهناك مقدرات ومكنات روحية أساسية أصيلة تتعلق بالإيمان والتقوى والصلاح وكل صفات الفضيلة وهناك مقدرات ومكنات مادية ثانوية مساندة تتعلق بسلامة الحواس وقوة البدن والذكاء والشجاعة والإقدام والعلم ومن جماع هذه المقدرات والمكنات تترسخ لدى المسلم الفعالية في المجتمع الإسلامي بكل تفاعلاته.

الفرع السادس: المسؤولية:

يُفترض وفق الطرح الإسلامي أن تتوفر الفعالية في عدد لا بأس به من أفراد المجتمع المسلم وفي هذه الحالة ينبري للمسؤولية عدد كبير وكل مؤهل لتلك المسؤولية على يقين من أنها واجب وتكليف لخدمة ذلك المجتمع وفق منهج محدد وواضح.

الفرع السابع: اختيار المجتمع للمسؤول:

دور المجتمع المسلم في الظاهرة السياسية وفق الطرح الإسلامي أصيل وفعال وحاسم عكس الوضع في الطرح التجريبي التاريخي.

فإزاء تعدد من هم مؤهلون ومستعدون لتحمل المسؤولية في المجتمع المسلم يبرز دور المجتمع في اختيار المسؤول وهو اختيار نزيه مجرد من المحاباة أو الهوى أو نعرات القربى والقبلية وما إلى ذلك فالمجتمع إذن هو المرد النهائي والمرجع الأساس في اختيار المسؤول.

الفرع الثامن: الصلاحيات:

يحتاج المسؤول إلى مجموعة من الأسانيد الداعمة لقيامه بواجباته واحترامه وتقديره للمسؤولية ومن ثم يمنحه المجتمع جملة من الصلاحيات تمكنه من ذلك ويتعامل المسؤول مع تلك الصلاحيات بحذر شديد فلا يسيء استخدامها تحت أي شكل من الأشكال وتلك الصلاحيات هي التي استقر الفكر الموضوع على تسميتها بالسلطة وهذه اللفظة لا يعرفها الطرح الإسلامي الخاص بالظاهرة السياسية على الإطلاق وإنما أُقحمت عليه إقحاماً من الأفكار الدخيلة في العصور المتأخرة.

الفرع التاسع: تداول موقع المسؤولية:

موقع المسؤولية من وجهة نظر الطرح الإسلامي ليس حكراً على شخص بذاته أو فرد بعينه فهو مكفول لكل من لديه الرغبة والإرادة والفعالية المدعومة بالمقدرات والمكنات ويبقى المعيار الحاسم والفيصل النهائي لاختيار أفراد المجتمع المسلم.

وهكذا ينبغي أن يتم تجديد اختيار المسؤول كل فترة حيث تتاح الفرصة لكافة المؤهلين لموقع المسؤولية بما فيهم المسؤول نفسه ولا يمكث المسؤول في موقعه إلا بتجديد اختياره من قبل أفراد المجتمع عبر إجراءات دقيقة ونزيهة.

الفرع العاشر: الاتفاق ـ عقد البيعة:

في هذه المرحلة تبرز مفردة مهمة من مفردات الظاهرة السياسية في الطرح الإسلامي وهي الاتفاق أو ما يعرف بعقد البيعة بين المسؤول من ناحية وبين أفراد المجتمع الذين اختاروه لموقع المسؤولية من ناحية أخرى وهذا العقد بمثابة مبايعة يلتزم فيها المسؤول كطرف باحترام تبعات المسؤولية وهي الالتزام بالمنهج المتفق عليه في الوقت الذي يلتزم أفراد المجتمع كطرف بالسمع والطاعة والالتزام بعقد البيعة.

الفرع الحادي عشر: المنهج الإسلامي:

موضوع عقد البيعة بين المسؤول المختار وأفراد المجتمع يعد نقطة فارقة في الظاهرة السياسية من وجهة النظر الإسلامية.

وهو ما يعرف بالمنهج الإسلامي الذي يتحدد في العمل وفق شرع الله في كل الأمور والشؤون ومن ثم فقد بات المسؤول محكوماً في كافة تبعات ومهام مسؤوليته بقواعد وحدود شرعية.

الفرع الثاني عشر: الطاعة من المجتمع شريطة الالتزام من المسؤول:

كذلك تبرز إحدى خصوصيات الظاهرة السياسية في الطرح الإسلامي وهي مسألة غاية في الأهمية تتبلور في العلاقة المتبادلة بين المسؤول وأفراد المجتمع وهذه العلاقة تقوم على أساس أن الطاعة من المجتمع مشروطة ومتوقفة على الالتزام من المسؤول بالمنهج المتفق عليه في عقد البيعة.

الفرع الثالث عشر: الشورى:

منذ أن برزت الظاهرة السياسية في الطرح الإسلامي وهي محتضنة لمفردة مهمة افتقدتها الظاهرة السياسية في التجارب التاريخية وهي مفردة الشورى المناظرة لمبدأ الديمقراطية في التجارب التاريخية والتي لم تتبلور إلا حديثاً والشورى مفروضة على كل من المسؤول والمجتمع وليست تفضلاً من أحدهما على الآخر بل هي مفردة أصيلة في الظاهرة السياسية من وجهة نظر الإسلام وبدونها تفقد الظاهرة معظم وجودها وكيانها فالمسؤول لا يقطع أمراً لا نص فيه من قرآن أو سنة إلا بالرجوع إلى المؤهلين للشورى من أفراد المجتمع.

الفرع الرابع عشر: الظاهرة السياسية في الطرح الإسلامي ظاهرة أخلاقية:

إن ثمة سمة جامعة مانعة للظاهرة السياسية من وجهة نظر الطرح الإسلامي تتمثل هذه السمة في كون الظاهرة السياسية الإسلامية ظاهرة أخلاقية بالأساس فكل مفردات الظاهرة تتسم بتلك السمة من منطلقاتها وتفاعلاتها وحتى مصباتها.

فهي إذن ظاهرة أخلاقية دائماً وأخلاقية جميعاً فحتى المفردات ذات الطبيعة الغريزية تخضع في نهاية المطاف للأخلاق التي يتسم بها عموم الظاهرة السياسية.

المطلب التاسع: مستويا تحليل الظاهرة السياسية:

أوضحنا في غير موضع أن الظاهرة السياسية بدأت سلوكية حركية تجريبية وذلك لكونها ظاهرة حياتية مثلت مفردة عضوية في منظومة حياة الإنسان وتفاعله مع عناصر الوجود ثم أعقب ذلك العملية الفكرية المتعلقة بإدراك ووعي الظاهرة عبر الملكات والعمليات العقلية التي نتج عنها المعرفة والرؤية والطرح وعليه فثمة مستويان للتعاطي مع الظاهرة السياسية وتحليلها وكان لكل مستوى مساره الخاص وإفرازاته المرحلية والنهائية وقد يجدي أن نتصدى لتفصيل مستويي تحليل الظاهرة السياسية.

الفرع الأول: مستوى التحليل السلوكي الحركي التجريبي:

على هذا المستوى يتم البحث عن الظاهرة السياسية والتعرف عليها وهي في مسار تطورها الموضوعي العضوي كظاهرة حياتية وتجربة إنسانية وسلوكات بشرية عبر التكوينات الاجتماعية المختلفة وذلك ما سبق لنا أن أوردناه في مواضع مختلفة من هذا المؤلف وتم ترتيبه على النحو التالي:

البند الأول: المقدرات والمكنات المادية والمعنوية.

البند الثاني: الرغبة والإرادة في الفاعلية في التكوين الاجتماعي من خلال استثمار المقدرات والمكنات المادية والمعنوية.

البند الثالث: ظهور الفاعلين في التكوين الاجتماعي.

البند الرابع: تعدد الفاعلين في التكوين الاجتماعي.

البند الخامس: المفاضلة بين الفاعلين سلمياً.

البند السادس: فرض الفاعلين جبراً.

البند السابع: علاقة الفاعلين بأفراد التكوين الاجتماعي:

أولاً: في حالة المفاضلة السلمية توجد أدوات ووسائل مقبولة ومتفق عليها تنظم العلاقة بين الفاعلين وأفراد التكوين ثانياً: في حالة الفرض القسري، توجد أدوات ووسائل عنيفة وقهرية تنظم العلاقة بين الفاعلين وأفراد التكوين.

البند الثامن: ظهور تكييفات وتوصيفات التكوين الاجتماعي بأشكاله الحضارية والقومية والسياسية والقانونية وذلك كما تناولناه في مواضع مختلفة [القبيلة ـ القرية ـ المدينة ـ الدولة ـ الأمة].

البند التاسع: الفاعلون وصياغة القانون.

البند العاشر: الفاعلون وصياغة البعد الفكري التنظيري للأيديولوجيا [منهج الحياة].

البند الحادي عشر: الفاعلون وصياغة البعد الحركي التطبيقي للأيديولوجيا [النظام ـ التنظيم ـ السلوك].

البند الثاني عشر: الفاعلون وصياغة علاقة التكوين البشري بالتكوينات البشرية الأخرى [العلاقات الدولية ـ القانون الدولي ـ التنظيم الدولي ـ النظام الدولي].

الفرع الثاني: مستوى التحليل العقلي الفكري:

أما المستوى الثاني في تحليل الظاهرة السياسية فهو ذلك التعاطي العقلي مع الظاهرة السياسية والتفكير فيها من خلال التقاط مفرداتها ودقائقها من التجارب والنماذج والحركة والسلوك ويتصل هذا بمستوى التحليل السلوكي الحركي التجريبي أو من خلال طرح تصور عقلي نظري تخيلي إزاءها دون الارتباط بنماذج سابقة أو طرح نماذج مستقبلية أو من خلال صياغة بناء فكري ترتب فيه مفردات الظاهرة وتفسر وفق رؤية معينة وعلى هذا المستوى يتم التعاطي مع الظاهرة السياسية من خلال ثلاثة أساليب يقدم كل أسلوب حقلاً معرفياً عقلياً واسعاً لإدراك الظاهرة والوعي

بها وتفهم كنهها وماهيتها ويحوي كل حقل من الحقول المعرفية الثلاثة بداخله حقولاً معرفية فرعية أخرى.

البند الأول: الأسلوب الأول الحقل المعرفي الأول: يقوم على أساس مراقبة وملاحظة ومتابعة المسار أو السياق الحركي السلوكي التجريبي للظاهرة ثم شرح وتفسير وتحليل مفرداتها ودقائقها.

ثم بلورة رؤية محددة تجاهها بغرض الإصلاح والترقي وهذا هو الفكر السياسي وعليه فالفكر السياسي هو بمثابة مزيج متجانس القوام يحوي بداخله ثلة من التعاملات والتفاعلات تأتي على النحو التالي:

أولاً: مراقبة وملاحظة ومتابعة المسار أو السياق الحركي السلوكي التجريبي للظاهرة السياسية فالمفكر هنا يراقب ويدقق وينقب في الوقائع والتطورات والتفاعلات ولا يتدخل فهو محايد يصف ويشخص فقط ثانياً: شرح وتفسير وتحليل الدقائق والمفردات وهنا يستخدم المفكر كافة قدراته ومكناته العقلية ويجتهد قدر استطاعته في الشرح والتفسير والتحليل والمفكر في هذه الفعالية هو الفاعل الفعّال والمؤثر في مسار الظاهرة ثالثاً: بلورة رؤية محددة تجاه الظاهرة وهنا يطرح المفكر رؤيته التي ترتكز على الفعاليتين المتقدمتين بالإضافة إلى مملوكه وميراثه الثقافي وهو هنا العنصر المرجح الذي يلون الرؤية بلونه ويصبغها بصبغته معنى ما تقدم أن هذا الضرب من الفكر السياسي ارتبط بنموذج وتجربة ثم استخلاصه منهما فمن التجربة خرج الفكر.

وهناك ضرب آخر من الفكر السياسي وهو صياغة تصور عقلي للظاهرة السياسية ومفرداتها مصحوب بنموذج مستخلص من ذلك التصور ويقدمه المفكر بوصفه قابل للتطبيق ونقل التصور إلى أرض الواقع وهنا يلاحظ أن الضرب الأول من الفكر السياسي مصادره الأساسية هي التجربة والنموذج العملي الواقعي أما الضرب الثاني فمصدره هو التصور العقلي الفكري المجرد لمفردات الظاهرة السياسية ولكنه مصحوب بنموذج قابل للتجربة.

البند الثاني: الأسلوب الثاني، الحقل المعرفي الثاني، الأسلوب الثاني في التعاطي مع الظاهرة السياسية هو الأسلوب المرتكز على صياغة تصور عقلي فكري مجرد للظاهرة السياسية

غير مرتبط بتجربة أو بنموذج عملي حركي مسبق ولا يتطلب هذا التصور ولا يقود بالضرورة إلى طرح نموذج أو فرض تجربة.

ومعنى ذلك أن هذا التصور العقلي للظاهرة هو تصور مجرد بشكل مطلق ويعتمد أولاً وأخيراً على القدرة العقلية على التخيل وإمكانات بناء الأطر الفكرية وهذه هي الفلسفة السياسية التي كانت دوماً إما مقدمة وسابقة للفكر السياسي وإما مصاحبة له فالفكر السياسي إذاً يصاغ ويتبلور من مفردات ودقائق الواقع الحركي أو يصاغ في شكل تصور عقلي ولكنه يطرح نموذجاً قابلاً للتطبيق أما الفلسفة السياسية فتظل تصوراً عقلياً مجرداً غير مرتبط بتجربة سابقة كما لا يطرح نموذجاً حركياً قابلاً للتطبيق.

البند الثالث: الأسلوب الثالث الحقل المعرفي الثالث الأسلوب الثالث في التعاطي مع الظاهرة السياسية هو الأسلوب المرتكن على تشكيل بناء فكري ينتصب على ترتيب وتفسير مفردات الظاهرة السياسية وفق رؤية معينة وهذه هي النظرية السياسية ويتم هذا الأسلوب وفق الخطوات التالية:

أولاً: تشكيل بناء فكري أي منظومة فكرية من إنشاء المفكر مترابطة ومرتبة بطريقة منهجية وهنا يكون صاحب النظرية السياسية جامعاً بين ملكة المفكر ومكنة الباحث العلمي فيما يشبه الأصول والقواعد والأطر.

ثانياً: ترتيب مفردات الظاهرة السياسية حسب تطورها الموضوعي كما وردت في السياق الحركي السلوكي التجريبي.

ثالثاً: تفسير مفردات الظاهرة السياسية وتحليلها وفق رؤية معينة وتوجه محدد تطرحهما ثقافة بعينها هي ثقافة المفكر.

الفصل الثاني

التشريع الإلهي في الرسالات

فصّلنا في الفصل السابق كيف تشكلت الظواهر الإنسانية الاجتماعية منبعثة من الغرائز التي أودعها الخالق في فطرة البشر وهو ما يؤكد على أن الخالق العظيم هو الذي خلق المجتمع بظواهره الإنسانية الاجتماعية.

ومن أجل الترقي بالمجتمع البشري الذي تشكلت ظواهره بفعل الإرادة الإلهية، شاءت حكمة الخالق أن تتضمن الرسالات الإلهية، التي أرسلها إلى ذلك المجتمع تشريعاً إلهياً يتخوله بالإصلاح أو بالتأسيس على أصول وقواعد من صنع الإله.

منذ أن أخذت الرسالات الإلهية تترى والمجتمعات البشرية التي تشكلت واستوت في شكلها النهائي هي محور اهتمام تلك الرسالات لكي تتولاها بالإصلاح ومحاربة ما ذخرت به من فساد.

لقد اتسمت كافة الرسالات الإلهية التي سبقت رسالة الإسلام بأنها رسالات توحيد وإسلام وإيمان وإصلاح.

فطبيعة تلك المجتمعات برسوخها على مرتكزات معينة لم يكن يتفق معها إلا الدعوات والإجراءات الإصلاحية.

إلا أن رسالة الإسلام كانت هي الوحيدة التي حملت إلى جانب التوحيد والإسلام والإيمان والإحسان قواعد تأسيس وتشكيل مجتمع جديد وذلك لأنها الرسالة الخاتمة التي تقرّ كل ماسبقها من رسائل ثم تعمد نحو تقديم أصول مجتمع جديد سيكون هو النموذج والمثال إلى أن تقوم الساعة لقد

شملت الرسالات الإلهية عنصري التفاعل والوجود الإنساني: الشعائر التي تصل المخلوق بخالقه وتوثق تلك الصلة والشرائع التي تضبط حركة الإنسان في الكون.

ولكن ما يجدر ملاحظته والتأكيد عليه لأهميته البالغة هو أن رسالة الإسلام كانت تحمل قواعد تأسيس وتشكيل مجتمع جديد ثم تحمل في ذات الوقت قواعد إصلاح ذلك المجتمع الجديد وهذه ميزة لم يلتفت إليها الكثيرون ممن عكفوا على دراسة الإسلام من الشرق ومن الغرب !

في هذا الفصل ندرس التشريع الإلهي الذي حملته الرسالات الإلهية بشقيه الذي جاء بهدف الإصلاح، والآخر الذي جاء بهدف تأسيس مجتمع جديد ثم إصلاحه في ذات الوقت وذلك من خلال المبحثين التاليين:

المبحث الأول: تشريع لإصلاح وتنظيم المجتمع.

المبحث الثاني: تشريع لإنشاء مجتمع جديد.

المبحث الأول

تشريع لإصلاح وتنظيم المجتمع

الرسالات الإلهية تترى منذ آدم وكلها تتوخى الإصلاح للمجتمعات التي أُرسلت إليها ومن ثم تضمنت تشريعات من أجل ذلك الإصلاح وتشكلت علاقة عضوية جدلية بين عقيدة التوحيد والإسلام والإيمان من ناحية وبين الشعائر التعبدية من جهة ثانية وبين تشريعات الإصلاح من ناحية ثالثة فالتوحيد والإسلام والإيمان حتمية من أجل الإصلاح ذلك الذي يبدأ بإصلاح العقل والتفكير والفكر ثم بالتالي إصلاح الفعل والسلوك.

ولم يؤت تشريع الإصلاح أكله ولم يؤثّر إلا في أمة واحدة فقط هي أمة نبي الله يونس في حين أن الإصلاح لم يجد مع كل الأمم التي بادت ولم يجد كذلك مع أمة أبناء نبي الله يعقوب

[الأسباط] الممتدة حتى زماننا والتي بُعث فيها أنبياء كثيرون أهمهم موسى بن عمران وأخوه هارون وداود وسليمان وزكريا ويحي وعيسى بن مريم وهي من أهم الأمم وأطولها عمراً وصراعاً وجدالاً مع الرسل والأنبياء.

المطلب الأول: إطلالة تحليلية معاصرة على المجتمعات التي استقبلت التشريع الإلهي الإصلاحي:

أخبرنا الإله الخالق بأن رسالاته قد توالت على مدى تاريخ البشر في منطقة محددة هي بؤرة العالم النابض بالحركة منذ وقت طويل تتحدد بحدود تركيا مع العراق وسورية شمالاً وبحر العرب وخليج عدن جنوبا والساحل الشرقي للبحر المتوسط الممتد حتى خليج العقبة على البحر الأحمر غرباً والخليج العربي الفارسي وحدود إيران مع العراق شرقاً وقد عاش في هذه المنطقة المحدودة من العالم أقوام خلف بعضهم بعضاً فمنهم من نزلت فيهم رسالات الإله ومنهم من انتقلت إليه هذه الرسالات بالإرث وقد اتسمت تلك المجتمعات بسمات ذات خصوصية جعلت منها مستقبِلاً لرسالات الإله ومهبطاً لوحيه من أجل إصلاح ما توطّد بها من فساد وإقامة الحجة على أهلها بأنهم قد دُعوا إلى توحيد الله والإسلام له والإيمان به جلّ وعلا في مساحة لا تتجاوز 3,7 مليون كيلو متر مربع أي ما يساوي 2,6% من مساحة اليابسة في العالم هبطت ثم انطلقت رسالات الله لتنتشر في كل أنحاء العالم ومع تلك الرسالات نزل التشريع الإلهي الإصلاحي.

الفرع الأول: قوم نوح من الترك والصين ويأجوج ومأجوج:

نبي الله نوح رسول من أولي العزم الخمسة أرسله الله في قومه وهم خليط من يأجوج ومأجوج والترك والصين ليلبث فيهم يدعوهم إلى توحيد الله وعبادته ألف سنة إلا خمسين عاماً.

ولكن دعوة نوح لم تجد أي صدى لدى هؤلاء القوم الذين سخروا منه وممن معه من البسطاء إذ لم يؤمن بدعوة نوح إلا الفقراء والمساكين والمضطهدين الذين كانوا محل ازدراء القوم المتنفذين أعداء الدعوة ومحاربيها كدأب كل المجتمعات التي نزلت فيها رسالات الله.

ولما طال الجدال واشتد الصراع بين الطرفين واستيأس نوح من إيمان قومه وأخبره الله بأنه لن يؤمن له إلا من قد آمن من البسطاء والمضطهدين عندها دعا نوح على قومه بأن يقطع الله

دابرهم ولا يبقي منهم أحداً فاستجاب الله له وأغرقهم بالطوفان المدمر الذي أنهى وجود كافة المخلوقات على الأرض وأتى بجيل جديد منها هم من حملهم نوح معه في السفينة.

ومن مكان غير معلوم على وجه الدقة رفع الطوفان الذي أغرق كوكب الأرض ودمر ما عليه من معالم وأهلك ما عليه من مخلوقات سفينة نبي الله نوح ودفع بها وسط أمواج كالجبال وفيها من آمن من أهله ومن آمن معه من قومه وهم قليل ومن كل كائن على الأرض زوجين "ذكر وأنثى" وظلت السفينة تجري في الماء وتمر على مناطق عديدة وهلك كل حي على الكوكب بسبب الطوفان وكان ذلك الطوفان بمثابة نهاية جيل من الخلق وبداية جيل جديد.

وبالرغم من أن طوفان نوح قد أنهى وجود الظالمين المكذبين لدعوة التوحيد والإيمان إلا أن الدورة الجديدة التي سيبدؤها نوح بمن آمن معه ومن مخلوقات وكائنات سيكون فيها أيضاً من يؤمن ومن يكفر وهذه سنة الله في خلقه إذ منحهم العقل وحرية اختيار الإيمان والتكليف بتحمل أوامر الله واجتناب نواهيه.

وعندما شاءت قدرة الله استوت السفينة على جبل الجودي الذي لا يُعلم مكانه بشكل قاطع ومن على سطح هذا الجبل بدأ نبي الله نوح تأسيس مجتمع جديد على التوحيد والإسلام والإيمان ولكن أصحاب نوح وأتباعه لم يبقوا على إيمانهم عندما تفرقوا في الأرض وكانوا أمماً وشعوباً بل كان منهم المؤمن ومنهم الكافر.

إن نبي الله نوح هو النبي الوحيد من أولي العزم من الأنبياء الذي حاول إصلاح المجتمع الذي بُعث فيه لمدة ألف سنة إلا خمسين عاماً وعندما يأس دعا الله أن يدمر ذلك المجتمع ثم أسس مجتمع المؤمنين وقاده بعد استواء السفينة على الجودي فهناك مجتمع أغرقه الله بدعوة نبيه ومجتمع آخر أسّسه وقاده نفس النبي.

الفرع الثاني: قوم هود [عاد] من العرب في الأحقاف:

ومن نسل نوح نشأ أقوام تفرقوا وانتشروا في المنطقة التي حددناها من قبل وهي منطقة استقبال رسالات الله وقد اخبرنا الخالق العظيم عن العديد من هذه الأقوام ومنهم قوم عاد الأولى وهم عماليق إرم ذات العماد الذين شيدوا حضارتهم المدنية الفريدة في الأحقاف من حضرموت من اليمن وهؤلاء القوم من نسل من آمن من أبناء نوح وركب معه في السفينة وعُرف عن هؤلاء القوة

والمنعة والثراء والمدنية الفريدة والعمران الذي لا نظير له في زمانهم وقد شرع هود وهو من خيرة قومه يدعوهم إلى توحيد الله الواحد الأحد وإلى طلب المغفرة منه حتى يغفر لهم ذنوبهم بعد الكفر والافتراء على الله وحتى يزيدهم قوة وهم المعروفون بقوتهم وتقدمهم وثرائهم وكان معه من قومه من ساعدوه في تبليغ رسالات ربه ولم يؤمن لهود إلا قليل من ضعفاء قومه كدأب المجتمعات التي تستقبل رسالات الله وطلب قوم هود منه البيّنة على ما جاءهم به من الدعوة إلى التوحيد وتمسكوا بآلهتهم التي يعبدونها من دون الله وظنوا سفهاً أن آلهتهم قد أصابت هوداً بما جعله يهذي إذ أنهم لا يصدقون أن يكون خالق الكون وإلهه وقيومه واحداً أحداً فرداً وتبرأ منهم هود ومن كفرهم بالله الواحد الأحد وتحداهم هود واستقوى بحول الله وقوته على ما لديهم من جبروت وعناصر قوة وأنذر هود قومه بعذاب الله وأنه سوف يذهبهم ويأتي بقوم آخرين ولم يعبئوا بذلك الإنذار بسبب قوتهم وعتوهم وجهلهم وحاق بهم ما أنذرهم به هود من عذاب لا قبل لهم به فقد أرسل الله عليهم ريحاً صرصراً اقتلعت مساكنهم وزروعهم ودمرتهم تدميراً فما أبقت منهم أحداً إلا جعلته كالرميم لقد أراد هود أن يبلّغ رسالات ربه وأن يسلم قومه لله ويؤمنوا به ويوحّدونه ويعبدونه ولا يعبدون شيئاً غيره لكي يصلح شئونهم وأحوالهم التي أفسدها الكفر بالله ونظراً لجهل قوم هود وغيهم وضلالهم لم يفرّقوا بين الحق والباطل والصواب والخطأ، وأصروا على ما هم عليه من كفر وضلال فكان الهلاك والدمار مآلهم.

لقد انقسم مجتمع قوم عاد إلى قسمين: قسم قليل العدد جمع الضعفاء وغير ذات الشوكة والفقراء وهم أتباع هود وقسم آخر هو الأعظم عدداً وعدة وعتاداً وسطوة وثراءً وكان يقوده أصحاب القوة والعناد والجبروت ونجّى الله المؤمنين به من العذاب الذي حاق بقوم عاد ولعنهم الله في الدنيا والآخرة فأما لعنة الدنيا فبإخفاء معالم وآثار حضارتهم التي لم يقف أحد لها على أثر حتى الآن بشكل قاطع بالرغم من تفردها وقوتها وجمالها وأما لعنة الآخرة فهي أنهم لا حساب لهم ويدخلون النار منذ هلاكهم ولا يُخفف عنهم العذاب.

الفرع الثالث: قوم صالح [ثمود] من العرب في الحجر:

ومن نسل نوح أيضاً الذي تسلسل منه العرب نشأ أقوام آخرون تفرقوا في منطقة استقبال رسالات الله وكان منهم ثمود قوم نبي الله صالح وقد سكن هؤلاء القوم منطقة الحجر وقد عُرفت بمدائن صالح وتقع مدائن صالح في مدينة العلا التابعة لمنطقة المدينة المنورة في المملكة العربية

السعودية والعلا إحدى المدن الخضراء الرائعة الجمال في السعودية وتبعد عنها 20 كم فقط ويرجع تاريخ آثار مدائن صالح إلى عهد المملكة النبطية وتحتوي على أكبر مستوطنة جنوبية لمملكة الأنباط بعد مدينة البتراء في الأردن عاصمة مدينة الأنباط وتفصلها عنها مسافة 500 كم ووجد في المنطقة آثار رومانية قبل وبعد الحقبة النبطية ولكن الحقائق القرآنية أشارت إلى استقرار قبيلة ثمود في الألفية الثالثة قبل الميلاد في هذه البقعة التي عُرفت تاريخياً بالحجر وعُرفت حديثاً بمدائن صالح.

وسموا ثموداً لوقوع موطنهم في منطقة صخرية تكثر فيها صخور الأثمد وكانوا ينحتون بيوتهم في الجبال ولا تزال آثارهم شاهدة لهم على نبوغهم ومهارتهم في العمارة والنحت وتشكيل صخور الجبال وقد اشتهر قوم ثمود بحضارتهم ذات المدنية والعمران وثراء مجتمعهم الذي جمع تسع جماعات أو عشائر أو قبائل وكان مجتمع قوم ثمود على غرار المجتمعات التي انحدرت من نسل نوح بعد الطوفان يكتنفه نظاماً اجتماعياً فاسداً السيادة فيه للكبار الذين يجمعون القوة والنفوذ والتأثير والثروة وكان هؤلاء المترفون يعثون في المجتمع الفساد ما جعل الإصلاح ضرورة مجتمعية وحتمية إنسانية فكانت بعثة صالح إلى قومه تتماهى مع الضرورة والحتمية وجاء صالح برسالة تبدأ بتوحيد الله والإسلام إليه والإيمان به ثم تحقيق منهجه في الأرض الذي يرتكن على القيم والفضائل وينأى بأفراده عن الرذائل.

وكان لصالح في قومه السيادة والتقدير ولرهطه الاحترام والقوة وقد تعارف مجتمع قوم ثمود على غرار المجتمعات العربية على أن كبير القبيلة هو ولي أمر أفرادها وحاميها والمدافع عنها وهذا موروث قديم انفرد به العرب دون المجتمعات الحضارية المجاورة في فارس وروما والحبشة ولم يقتصر هذا الموروث على نمط البداوة الحضاري بل تجاوزه إلى نمط المجتمعات المدنية المستقرة في جنوب بلاد العرب وشمالها.

وبعد بعثة صالح تعرض قوم ثمود لجدب وقحط شديدين فجف الزرع والضرع وغاض الماء من الآبار وعانوا من نقص في الأموال والثمرات فنسبوا ذلك لصالح ومن معه بسبب دعوتهم الإصلاحية التي تدعو إلى توحيد الله والإسلام له والإيمان به وتحقيق منهجه في الحياة وتشاءموا من وجودهم وانقسم المجتمع إلى قسمين: قسم صالح الذي يضم قبيلته والمؤمنين بدعوته وقسم يضم الكافرين المعاندين لدعوته وهم القبائل التسعة التي تجمع عموم المجتمع.

وبعد فترة من بدء الدعوة احتدم الصراع داخل مجتمع ثمود بين صالح وقبيلته وأتباعه وبين القبائل التسع وتوالت السجالات والمناظرات والمطارحات بين الفريقين.

وكالمعتاد طلب قوم ثمود من صالح إقامة البينة على دعوته لله الواحد الأحد فأخرج لهم بقدرة الله الناقة التي قاسمتهم في المياه التي أصبحت شحيحة بقدر هدد حياة ووجود المجتمع وفي المرعى التي عزّت بسبب الجفاف والقحط وطلب منهم الالتزام بالقسمة وحذرهم من مغبة التعدي على تلك القسمة وأن في ذلك عواقب وخيمة سوف تحل بهم.

وأصبحت الناقة عبئاً ثقيلاً على قوم ثمود ما حدا بالقوم إلى التفكير في التخلص منها لما تركته من آثار اقتصادية وفأل سيئ ثم التخلص من صالح وأهله الذي جاءهم بما لا تهوى أنفسهم وسفّه أحلامهم وموروثاتهم وبدأوا بالناقة فعقروها وكان في ذلك الفعل نهاية ثمود واستئصال شأفتهم بعذاب الله الذي حل عليهم في شكل صيحة صعقتهم فماتوا على حالهم في بيوتهم.

الفرع الرابع: إبراهيم [مجتمع نينوى والمجتمعات التي هاجر إليها]:

إن نشأة وحياة نبي الله وخليله إبراهيم جديرة بأن تجعله أهلاً لما وصفه به ربه بأنه "أمة" فهذا النبي العظيم هو الذي توصّل إلى وجود الإله الخالق وآمن به بعقله وبمنهجه في البحث وبتفكيره السديد وقد نشر إبراهيم النبي الإصلاح الإجتماعي فكراً وعملاً في المجتمعات التي حل بها (يمكن الرجوع إلى مؤلفنا: شِرع التوحيد الكبرى في القرآن العظيم ـ دراسة تحليلية مقارنة) منذ نشأته وأبو الأنبياء يقدم مفارقة ذات خصوصية فقد نشأ في بيت لا يكتفي بالكفر والشرك بل يصنعه وينشره ويوطّده في أفكار الناس وأفعالهم فكانت نشأة إبراهيم في بيت يصنع فيه أبوه آزر الأصنام ويزود بها المعابد ويبيعها للمتدينين من أهل نينوى لا يمكن أن تنبئ بأنه سيبغض فقط هذا الوسط وما يدعو إليه من كفر وجحود بل سيحطم تلك الأصنام ويواجه أئمة الكفر والإلحاد ويدحض حجتهم بعد ما يتوصل بهدي الله ثم بنبوغه إلى وجود الإله الخالق.

الذي يرسله إلى أقوام ومجتمعات عديدة داعياً إلى الله والإسلام له والإيمان به وناشراً الإصلاح وموروِثاً الحنيفية السمحاء !

لقد كان وعي إبراهيم مبكراً بالبحث عن الإله خالق الكون فقد بدأ منذ حداثة سنه معترضاً على أفعال قومه السفيهة من اتخاذ الأصنام التي يصنعها أبوه آلهة عتهاً من عند أنفسهم واتباعاً

لآبائهم الضالين وكان على يقين من أنه سيتوصل إلى الحقيقة اليقينية المطلقة وهي وجود الإله الخالق العظيم وهذه النشأة صاغت شخصية تتخذ من التأمل والتفكير منهجاً في الحياة في التفكير وفي المحاججة والجدال وفي الإقناع وفي العزم والمضاء وفي التوكل على الله لقد شاء الإله الخالق أن يبدأ إبراهيم رحلته الإيمانية منذ وقت مبكر من حياته فأطلق له ملكات التأمل في آلاء الله ثم الاستقراء ثم الاستنباط عن طريق الاستدلال العقلي.

قال تعالى "وإذ قال إبراهيم لأبيه آزر أتتخذ أصناماً آلهة إني أراك وقومك في ضلال مبين * وكذلك نُري إبراهيم ملكوت السماوات والأرض وليكون من الموقنين * فلما جنّ عليه الليل رأى كوكباً قال هذا ربي فلما أفل قال لا أحب الآفلين * فلما رأى القمر بازغاً قال هذا ربي فلما أفل قال لئن لم يهدني ربي لأكونن من القوم الضالين * فلما رأى الشمس بازغة قال هذا ربي هذا أكبر فلما أفلت قال يا قومي إني برئ مما تشركون * إني وجهت وجهي للذي فطر السماوات والأرض حنيفاً وما أنا من المشركين" (سورة الأنعام 74: 79).

لقد اتضح من تلك الآيات الكريمات كيف امتزجت مكونات شخصية إبراهيم النبي وتماهت مع هدي الله له وتوجيهه تلقاء الرشاد والسداد إذ أراه الإله الخالق ملكوت السماوات والأرض لكي يتوصل إلى وجود الخالق العظيم والإيمان به عن يقين وبدأت رحلة إسلام إبراهيم وإيمانه بالانطلاق من الشك إلى اليقين وذلك بتأمل ملكوت الله في الليل حيث تبدو النجوم والكواكب والأجرام وهي أكبر وأهم المخلوقات في الكون والتي عبدها السفهاء الأقدمون على أنها الإله الخالق !

ويُفهم من لفظة "جنّ" أن تأمل إبراهيم ومراقبته لملكوت السماوات كان في ليلة غير مقمرة فلم ير القمر بل رأى كوكباً لامعاً، فظن على سبيل الافتراض والبحث والتنقيب أنه الإله ولكن الكوكب مع انصرام الليل أفل وتوارى واكتشف إبراهيم بفطرته السوية وتكوينه السليم وتفكيره السديد أن الإله لا يمكن ولا يليق به أن يأفل أو يتوارى ففنّد هذه الفرضية وطرح أخرى.

ففي ليلة مقمرة رأى القمر بارزاً مضيئاً في السماء فظن أنه الإله وعندما أفل هو الآخر دحض الفرضية بنفس المنطق الذي أصبح ركناً ركيناً في عقيدته الإيمانية وحنيفيته السمحاء فيما بعد وهو أن الإله واحد أحد فرد صمد قيوم لا يحول ولا يزول فانتقل إلى الفرضية الثالثة والأخيرة في رحلته الإيمانية من الشك إلى اليقين وهي التأمل والنظر إلى السماء في وضح النهار وكانت الشمس هي البارزة دون أية أجرام أخرى وظن إبراهيم أنها الإله واستند في ظنه إلى مبدأين

بخصوص الذات الإلهية وهي أن الإله هو الأكبر من كل كبير والأوضح بآياته وآلائه ولكن الشمس هي الأخرى أفلت وعندها تيقن إبراهيم بأن الإله لا يمكن أن يكون أياً من هذه المخلوقات.

لأنه لا يحول ولا يزول فهو الموجود أزلاً الباقي أبداً الخالق القيوم القابض المعيد وقد أسلم إليه وآمن به وتوكل عليه وفي هذه اللحظة التاريخية العظيمة الفارقة اتصل إبراهيم بربه مبتعداً عن كل أفكار الشرك والإلحاد وعندها اتخذه الإله خليلاً وأرسله إلى قوم نينوى وأنزل عليه الصحف تحمل رسالته بشعائرها وشرائعها.

لقد تيقن إبراهيم من ربه الإله الخالق العظيم وتلقى منه بشارة النبوة والرسالة ومن ثم بدأ صراعه مع قومه أهل نينوى بتحطيم الأصنام التي يعتزون بها ويعبدونها وذلك هو الصراع الأبدي بين رسالات الإله وأعدائها.

قال تعالى "فنظر نظرة في النجوم * فقال إني سقيم * فتولوا عنه مدبرين * فراغ إلى آلهتهم فقال ألا تأكلون * ما لكم لا تنطقون * فراغ عليهم ضرباً باليمين * فأقبلوا إليه يزفون * قال أتعبدون ما تنحتون * والله خلقكم وما تعملون" (الصافات 88: 96) وقال تعالى "ولقد آتينا إبراهيم رشده من قبل وكنا به عالمين * إذ قال لأبيه وقومه ما هذه التماثيل التي أنتم لها عاكفون * قالوا وجدنا آباءنا لها عابدين * قال لقد كنتم أنتم وأباؤكم في ضلال مبين * قالوا أجئتنا بالحق أم أنت من اللاعبين * قال بل ربكم رب السماوات والأرض الذي فطرهن وأنا على ذلكم من الشاهدين * وتالله لأكيدن أصنامكم بعد أن تولوا مدبرين * فجعلهم جذاذاً إلا كبيراً لهم لعلهم إليه يرجعون * قالوا من فعل هذا بآلهتنا إنه لمن الظالمين * قالوا سمعنا فتى يذكرهم يُقال له إبراهيم" (الأنبياء 51: 60).

ولما كان إبراهيم على الحق وقومه على الباطل فقد كان من السهل عليه أن يحاجج قومه ويسفه أحلامهم إذ كيف يعبدون ما لا يعقل ولا يضر ولا ينفع لمجرد اتباع ما ألفوا عليه آباءهم.

وكيف لا يخشون الإله الواحد الأحد وهو الأحق أن يخشاه كل من في السماوات والأرض وكيف لإبراهيم أن يخشى الأصنام والتماثيل.

قال تعالى "قالوا فأتوا به على أعين الناس لعلهم يشهدون * قالوا أأنت فعلت هذا بآلهتنا يا إبراهيم * قال بل فعله كبيرهم هذا فسألوهم إن كانوا ينطقون * فرجعوا إلى أنفسهم فقالوا إنكم أنتم

الظالمون * ثم نكسوا على رؤوسهم لقد علمت ما هؤلاء ينطقون * قال أفتعبدون من دون الله ما لا ينفعكم شيئاً ولا يضركم * أف لكم ولما تعبدون من دون الله أفلا تعقلون" (الأنبياء 61: 67).

وقال تعالى "وحاجه قومه قال أتحاجوني في الله وقد هداني ولا أخاف ما تشركون به إلا أن يشاء ربي شيئاً وسع ربي كل شيئ علماً أفلا تتذكرون * وكيف أخاف ما أشركتم ولا تخافون أنكم أشركتم بالله ما لم ينزل به عليكم سلطاناً فأي الفريقين أحق بالأمن إن كنتم تعلمون * الذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم أؤلئك لهم الأمن وهم مهتدون * وتلك حجتنا آتيناها إبراهيم على قومه نرفع درجات من نشاء إن ربك حكيم عليم" (الأنعام 80: 83).

وبعد أن دحض إبراهيم حجة قومه وسفّه أحلامهم انتقل إلى كبيرهم الذي وصلته أخبار إبراهيم ومطارحاته مع أهل نينوى فاستدعاه وحاجّه في ربه مدعياً أنه الإله ولكن إبراهيم أقام عليه الحجة وغلبه بالمنطق وكانت محاججة خليل الله الشهيرة مع النمروز مدعي الألوهية هي آخر عهده بنينوى إذ أمر الحاكم المهزوم بإحراق إبراهيم بالنار انتقاماً منه وانتصاراً لنفسه وللآلهة الوثنية وإثباتاً لكونه الإله !!

قال تعالى "ألم تر إلى الذي حاج إبراهيم في ربه أن آتاه الله الملك إذ قال إبراهيم ربي الذي يحي ويميت قال أنا أحي وأميت قال إبراهيم فإن الله يأتي بالشمس من المشرق فأتي بها من المغرب فبُهت الذي كفر والله لا يهدي القوم الظالمين" (البقرة 258).

تأهبت نينوى لمشهد تاريخي سيعلن ميلاد رسالة إلهية عظيمة هي الحنيفية السمحاء وطمر فرية بئيسة افتراها أحد الكافرين المشوشين وهي فرية ادعاء الألوهية أما المشهد فهو إحراق النبي الذي انتصر لعقيدة التوحيد وسوف يحملها ويهاجر بها إلى ربوع من الأرض، ستستقبلها وتكون موطنها عندما ينجو من النار التي تتحول بحول الله وطلاقة قدرته إلى برد وسلام !

قال تعالى "قالوا حرقوه وانصروا آلهتكم إن كنتم فاعلين * قلنا يا نار كوني برداً وسلاماً على إبراهيم * وأرادوا به كيداً فجعلناهم الأخسرين" (الأنبياء 68: 70).

وقال تعالى "قالوا ابنوا له بنياناً فألقوه في الجحيم * فأرادوا به كيداً فجعلناهم الأسفلين" (الصافات 97 و98).

لقد حمل إبراهيم الرسالة وشرع في نشرها بدءً من مجتمع نينوى الذي حاول إصلاحه كما استعد للهجرة إلى مجتمعات سيأمره الله بالهجرة إليها لنشر عقيدة التوحيد ومنهج الإصلاح وألحت على إبراهيم مسائل حيوية وتساؤلات مصيرية غاية في الأهمية في وجود وحياة البشر وهي الحياة ذاتها ما بدا في رغبة إبراهيم في سبر أغوار نفسه التي تكن في طياتها سؤالاً لم يتوان في أن يسأله لله الواحد الأحد وهو كيف يحي الموتى؟!

ولم يعبر ذلك السؤال من نبي الله إبراهيم عن ضعف إيمان ولكنه رغبة جامحة في تأكيد الإيمان ليصل إلى مرحلة اليقين وبرعاية الله وتوجيهه تعلّم إبراهيم كيف يحي الله الموتى !

قال تعالى "وإذ قال إبراهيم ربي أرني كيف تحي الموتى قال أولم تؤمن قال بلا ولكن ليطمئن قلبي قال فخذ أربعة من الطير فصرهن إليك ثم اجعل على كل جبل منهن جزءً ثم ادعهن يأتينك سعياً واعلم أن الله عزيز حكيم" (البقرة 260).

لقد بدأ إبراهيم النبي في توصيل محتويات الرسالة التي كلفه بحملها الإله الخالق وذلك بعد أن توصل إليه وتواصل معه وأصبح في معيته بشكل دائم ودحض حجج ونسخ أفكار قومه وكبيرهم بصورة نهائية ونشر أفكار وتعاليم إصلاح مجتمع نينوى الذي نشأ فيه.

وكانت المرحلة التالية من مهمة إبراهيم خليل الله في مراحل توصيل الرسالة هي الهجرة من ذلك المجتمع لنشر الرسالة في أماكن أخرى وكانت تلك رغبة أبيه آزر كذلك لاتقاء قومه.

وتلاقت تلك الرغبة مع الاضطهاد الذي لاقاه من أهل نينوى هو ومن معه ممن آمنوا به بعد أن كسر كبيرهم وأظهر دين الحق والحنيفية السمحاء.

خرج إبراهيم من نينوى مهاجراً ومن معه ممن آمن به ومعه لوط بن أخيه واتجه جنوباً حتى استقر في موضع في أرض كنعان وهي فلسطين سُمي "حبرون" فيما بعد وهي الخليل الحالية في حين واصل لوط مسيره ليستقر في موضع قرية سدوم في غور الأردن.

مكث إبراهيم في هذا المجتمع يدعو إلى دين الله وانطلق منه إلى المجتمعات والتجمعات البشرية المجاورة ولم يُرزق من زوجه سارة بذرية وبلغ سن الشيخوخة دون أن تنجب له سارة فأيقن أن زوجه عاقر ويئسا من الإنجاب واقتنعا ورضيا بحالهما.

وشاء الخالق أن يُصلح سارة وتنجب وهي في سن متقدمة وزوجها شيخ كبير فبعث إليهما بالبشرى مع الملكين اللذين كُلّفا بإهلاك قوم لوط ولم يوحي الله بالبشرى لإبراهيم بل جعلها من الملكين لكي يستقبل إبراهيم وسارة البشرى بشكل مباشر من ملكين في شكل آدميين ولا تقتصر على إبراهيم الذي سيستقبل الوحي بمفرده محصلة ما تقدم أن البشرى كانت بخصوص إسحاق وليست بخصوص إسماعيل.

قال تعالى "ولقد جاءت رسلنا إبراهيم بالبشرى قالوا سلاماً قل سلام فما لبث أن جاء بعجل حنيذ * فلما رأى أيديهم لا تصل إليه نكرهم وأوجس منهم خيفة قالوا لا تخف إنا أرسلنا إلى قوم لوط * وامرأته قائمة فضحكت فبشرناها بإسحاق ومن وراء إسحاق يعقوب * قالت يا ويلتي أألد وأنا عجوز وهذا بعلي شيخاً إن هذا لشيئ عجيب * قالوا أتعجبين من أمر الله رحمت الله وبركاته عليكم أهل البيت إنه حميد مجيد" (هود 69:72).

وقد عاصر إبراهيم إهلاك الله لقوم لوط إذ مر عليه الملائكة في شكل آدمي وبشروه بإسحاق حسب النص الصريح للآية وأعلموه أنهم ذاهبون لإهلاك قوم لوط لفسادهم وكفرهم وجادل إبراهيم في شأن قوم لوط وسأل الله أن يعفو عنهم وهذه شيم الأنبياء لا يتعجلون في الدعاء على أقوامهم.

قال تعالى في هذا الشأن "فلما ذهب عن إبراهيم الروع وجاءته البشرى يجادلنا في قوم لوط * إن إبراهيم لحليم أواه منيب * يا إبراهيم أعرض عن هذا إنه قد جاء أمر ربك وإنهم آتيهم عذاب غير مردود" (هود 74: 76).

وبعد أن أهلك الله قوم لوط توجه الأخير مع إبراهيم وقومه إلى موطن إبراهيم في كنعان وهي قرية حبرون ومكثوا بها ما شاء الله لهم أن يمكثوا واستمر إبراهيم ولوط في دعواهما الإصلاحية في المجتمعات التي تحيط بمقرهم في كنعان.

قال تعالى "ونجيناه ولوطاً إلى الأرض التي باركنا فيها للعالمين * ووهبنا له اسحاق ويعقوب نافلة وكلاً جعلنا صالحين" (الأنبياء 71 و72).

ثم كانت الهجرة الثانية لإبراهيم ولوط ومن معهما من المؤمنين إلى مصر ومكثوا في مصر ما شاء الله لهم أن يمكثوا وعمد نبيا الله إبراهيم ولوط بما قدّر لهما من وسائل نشر تعاليم الإصلاح

في المجتمع المصري والمجتمعات الأخرى التي مروا بها وهم في طريقهم إلى مصر وأوحى الله إلى إبراهيم ولوط ومن معهم بالعودة إلى فلسطين مرة أخرى.

وكان ملك مصر قد أهدى إلى إبراهيم جارية لسارة فوهبتها لإبراهيم وزوجّته إياها حيث أن إبراهيم كان قد أخبره أن سارة أخته وليست زوجه ورُزق منها بابنه اسماعيل.

وبعد فترة قرر الجمع المبارك العودة من مصر إلى فلسطين وكان إبراهيم بصحبة زوجه سارة وزوجه هاجر وابنه اسماعيل ومر إبراهيم ومن معه وهم في طريقهم إلى فلسطين بمكة وترك ابنه اسماعيل وأمه هاجر عند البيت المحرم الذي كان قد أقامت بجواره قبيلة جرهم العربية العاربة المشهورة المهاجرة من اليمن.

قال تعالى "وإذ قال إبراهيم رب اجعل هذا البلد آمناً واجنبني وبني أن نعبد الأصنام * ربي إنهن أضللن كثيراً من الناس فمن تبعني فإنه مني ومن عصاني فإنك غفور رحيم * ربنا إني أسكنت من ذريتي بواد غير ذي زرع عند بيتك المحرم ربنا ليقيموا الصلاة فاجعل أفئدة من الناس تهوي إليهم وارزقهم من الثمرات لعلهم يشكرون" (إبراهيم 35: 37).

ذكرنا أن إبراهيم بلغ سن الشيخوخة ولم تنجب له سارة فدعا الله أن يرزقه منها بالذرية فاستجاب له وبشره عن طريق الملكين المكلّفين بإهلاك قوم لوط بأنه سيُرزق بغلام من سارة وعليه فالمبشّر به هو إسحاق وبعد عودته من مصر ومروره على مكة استقر في موطنه من أرض كنعان وهي قرية حبرون هنا حملت سارة في إسحاق وتحققت البشرى وبعد أن ولدت سارة إسحاق وشب عن الطوق ونما في صحبة أبيه وبلغ معه السعي رأى إبراهيم في منامه أنه يذبح ابنه إسحاق وأيقن أبو الأنبياء أن هذه الرؤيا من الله وشرع في تحقيقها وكان فداء إسحاق من الله ذبحاً عظيماً !

قال تعالى "وقال إني ذاهب إلى ربي سيهدين * ربي هب لي من الصالحين * فبشرناه بغلام حليم * فلما بلغ معه السعي قال يا بني إني أرى في المنام أني أذبحك فانظر ماذا ترى قال يا أبتي افعل ما تؤمر ستجدني إن شاء الله من الصابرين * فلما أسلما وتله للجبين * وناديناه أن يا إبراهيم * قد صدقت الرؤيا إنا كذلك نجزي المحسنين * إن هذا لهو البلاء المبين * وفديناه بذبح عظيم" (الصافات 99: 107).

إن الرؤيا التي رآها إبراهيم في منامه أنه يذبح ابنه كانت في شأن إسحاق الذي وُلد حال وجود أبيه في أرض كنعان وهكذا يؤكد سياق الآيات فصاحب البشرى هو الذبيح في رؤيا إبراهيم كما أن إبراهيم مكث في كنعان مدة كافية لأن يشب إسحاق عن الطوق ويكبر ويسعى مع أبيه ويلازمه وتقر به عينه ويعز عليه فراقه إن رؤيا إبراهيم أنه يذبح إسحاق لم تكن أمراً من الله له بذبح ابنه العزيز عليه الذي أنجبه بعد طول انتظار ويأس من الانجاب.

فالخالق العظيم حاشى له أن يأمر بأمر كهذا، كما أنه لو كان أمراً إلهياً لأوحى به الله إلى إبراهيم وحياً وليس رؤيا منامية ولكن الراجح أن الرؤيا المنامية التي رآها إبراهيم كانت للاختبار والامتحان والابتلاء وهذا ما ورد نصاً في الآيات فأمر الله نافذ لا محالة ولا راد له أما الاختبار فقد رده الله بافتداء إسحاق بذبح عظيم حسب نص الآية.

ولو كان الذبح أمراً إلهياً لما خيّر إبراهيم إسحاق في إنفاذ أمر الله ولما طلب منه الرأي في أمر إلهي "فانظر ماذا ترى" وكان إسحاق وهو نبي على مستوى الحدث وكان دقيقاً وحليماً إذ قال قولاً بليغاً له دلالته العظيمة "قال يا أبتي افعل ما تؤمر ستجدني إن شاء الله من الصابرين" وقصد إسحاق أنه إذا كان ذلك أمر إلهي فافعله لأن أمر الله لا يُرد "يا أبتي افعل ما تؤمر" وهنا ألقى بالمسئولية على أبيه ثم قال ستجدني إن شاء الله من الصابرين على أمر الله وسلّم كل من إبراهيم وإسحاق لأمر الله ـ حسب اعتقادهما في أن الرؤيا هي أمر من الله ـ وباشرا في إنفاذ الأمر ثم جاء اليقين من الله ونادى الله إبراهيم مبيّناً له أن ما صدقته ونفذته كان رؤيا منامية ولم يكن أمراً إلهياً قد صدقت الرؤيا" ولعل ما بدر من إبراهيم من اعتبار الرؤيا المنامية التي يراها الأنبياء حقيقة هو عين الإحسان والكمال في تلقي الإيحاءات الإلهية ومن ثم قال الله له "إنا كذلك نجزي المحسنين" وبيّن له كذلك أن هذا ابتلاء واختبار وليس أمراً بذبح ابنه المرجو لديه وجاء الفداء من الله عظيماً وبلغ ذروة العظمة عندما أصبح منسكاً وشعيرة من شعائر الحج وأضحية للمسلمين في عيدهم في شرعة القرآن ورسالة الإسلام وبعد موت سارة تزوج إبراهيم من "قطورة" وأنجب منها ابنه "مدين" الذي ينتسب إليه أهل مدين القبيلة التي بُعث فيها شعيب نبياً ورسولاً.

ثم قفل إبراهيم عائداً إلى مكة حيث زوجه هاجر وابنه إسماعيل الذي كان قد قضى سنوات عدم وجود أبيه وهو في رحاب أبناء قبيلة جرهم المجاورة للبيت الحرام واستقرار إبراهيم في مكة عند بيت الله المحرم عند هذه المرحلة أراد الله لدينه الخالص ولرسالته الحنيفية السمحاء أن تتجاوز

حدود المحلية إلى نطاق العالمية فأوحى لإبراهيم وابنه اسماعيل ببناء البيت الحرام الذي سيكون مثابة للناس وأمناً إلى يوم القيامة.

قال تعالى "وإذ يرفع إبراهيم القواعد من البيت وإسماعيل ربنا تقبل منا إنك أنت السميع العليم * ربنا واجعلنا مسلمين لك ومن ذريتنا أمة مسلمة لك وأرنا مناسكنا وتب علينا إنك أنت التواب الرحيم" (البقرة 127 و128).

واختتم إبراهيم حياته الحافلة بامتثاله لأمر ربه بأن يؤذّن في الناس عامة بالحج إلى بيت الله الحرام وزيارته والإقامة فيه واستقرت وتوطدت ملة إبراهيم في بلاد العرب وبالرغم مما توافد على بلاد العرب من ملل وشِرع كثيرة إلهية مثل التوراتية الموسوية والمسيحية ناهيك عن الملل الوثنية الكثيرة مثل عبادة المخلوقات وكان آخرها عبادة الأوثان إلا أن الحنيفية السمحاء ظلت كامنة في عقول وقلوب أناس اعتقدوها ولم يحيدوا عنها إلى أن جاءت شرعة الإسلام فتواصلت معها وأسست على مبادئها قواعدها وأصولها.

قال تعالى "وأذّن في الناس بالحج يأتوك رجالاً وعلى كل ضامر يأتين من كل فج عميق * ليشهدوا منافع لهم ويذكروا اسم الله في أيام معلومات على ما رزقهم من بهيمة الأنعام فكلوا منها وأطعموا البائس الفقير"(الحج 27 و28) لقد وفّى إبراهيم بوعده مع الله وأدّى ما طلبه الله منه، قال تعالى "وإبراهيم الذي وفّى" (النجم 37).

الفرع الخامس: قوم لوط [المؤتفكات]:

قوم لوط من العرب الذين عاصروا نبي الله إبراهيم وقد عاشوا في خمس قرى هي سدوم وعمورة أو عمرة وأدومة أو دروما وصبييم أو صبعة وسعدة في غور الأردن والبحر الميت ومع هؤلاء القوم عاش لوط ابن أخي إبراهيم فقد بعثه الله في هؤلاء القوم لإصلاح فسادهم وأخذ لوط يدعو قومه إلى عبادة الله وينهاهم عن المنكرات التي لم يسبقهم إليها أحد وهو إتيان الذكران من العالمين وينذرهم بطش ربهم لقاء فعلهم المنكر القبيح ولم يزدد قوم لوط إلا فساداً وطغياناً ونقمة على لوط وأنكروا نبوته ورسالته وتمادوا في شذوذهم وغيهم ولم ينتهوا عن أفعالهم الرذيلة لجأ نبي الله لوط إلى الله يسأله العون فيما حل به من شدة وكرب فاستجاب له وأرسل ملكين لعقاب قوم لوط ومر الملكان على إبراهيم وبشروه بولده اسحاق وأخبروه بما أرسلوا من أجله وهو إهلاك قوم لوط.

بعد أن وصل الملكان إلى قوم لوط وهما على هيئة رجلين ضاق لوط ذرعاً بهما خشية ما سوف يقوم به قومه من تصرفات شاذة تجاه ضيفيه ولكنه اطمئن إليهما عندما وقف عل حقيقتيهما.

في هذه الأثناء عرف القوم أن لوطاً يستضيف ضيوفاً، فلم يترددوا في إيذائهم بممارساتهم البشعة فطوقوا منـزل لوط ينتظرون خروجهم خاف لوط على ضيوفه من أن يلحق بهم الأذى فخاطب قومه طالباً منهم ألاّ يلحقوا الأذى بضيوفه.

وظن لوط أنه أصبح وضيوفه مُعَرَّضِين إلى تلك الممارسة الشيطانية إلا أن ضيوفه ذَكَّروه بأنهم رسل الله إليه وعندما وصل شذوذ القوم الذُّرْوَةَ أنقذ الله لوطاً بمساعدة الملَكين وفي الصباح أُهلك القوم بالكارثة المدمرة التي أنذرهم بها لوط من قبل وحاق بهم عذاب الخزي وعندما دُمِّرَ القوم لم ينج منهم إلا لوطاً ومن آمن معه وهؤلاء جميعاً لم يكونوا إلا أفراد أسرة لوط باستثناء امرأته التي لم تكن من المصدّقين فهلكت مع الهالكين وهاجر لوط مع إبراهيم بعد أن هلك القوم الضالون ومحيت منازلهم من على وجه الأرض إلى مصر في رحلة دعوية نشروا من خلالها التشريع الإلهي الإصلاحي في المجتمعات التي مروا بها ومكثوا فيها وقد كانت مصر هي أهم المجتمعات التي مكثوا فيها ونشروا الإصلاح في كافة جوانب ومناحي الحياة كما جاء في رسالات الله التي أنزلها الله على نبييه إبراهيم ولوط ومن معهم من المؤمنين.

الفرع السادس: إسماعيل وقبيلة جرهم وعماليق اليمن:

ترك إبراهيم إبنه إسماعيل وهو رضيع مع أمه هاجر في الوادي المجدب عند بيت الله المحرم ووسط القبائل العربية التي هاجرت من اليمن واستقرت إلى جوار البيت المحرم وعين الماء التي انبجست إلى جواره وفي هذا المجتمع العربي نشأ إسماعيل وتربى وتزوج من قبيلة جرهم التي كانت من أوائل القبائل التي هاجرت من اليمن وحطت رحالها بجوار بيت الله المحرم في الوادي المقفر ولم تكن زيجة إسماعيل هذه موفقة فتزوج من أخرى وأنجب أحد عشر ذكراً وبنتاً واحدة.

قال تعالى "وَاذْكُرْ فِي الْكِتَابِ إِسْمَاعِيلَ إِنَّهُ كَانَ صَادِقَ الْوَعْدِ وَكَانَ رَسُولا نَبِيًّا * وَكَانَ يَأْمُرُ أَهْلَهُ بِالصَّلاةِ وَالزَّكَاةِ وَكَانَ عِنْدَ رَبِّهِ مَرْضِيًّا" (مريم 54 و55).

أما إبراهيم فكان قد يمم شطر بيت المقدس بصحبة زوجه سارة التي حملت في إسحاق واستقرت بوليدها في قرية "حبرون" وهي الخليل الحالية من فلسطين وقد أرسل الله إسماعيل إلى

القبائل العربية التي عاش عليه السلام في وسطها وهي قبائل عديدة منها قبيلة جرهم وقحطان والعماليق الذين هاجروا من اليمن واستقروا إلى جوار بيت الله المحرم في مكة قبل عودة إبراهيم إلى مكة وإعادة بناء البيت الحرام وقد داوم إسماعيل على إصلاح المجتمع الذي نشأ فيه وأُرسل إليه ولم يجد صعوبة في ذلك لأن المجتمع الذي عاش فيه إسماعيل وبُعث فيه كان مطواعاً متجاوباً معه وذلك على عكس المجتمعات التي لم تستجب لدعاوى الإصلاح التي صدرت من الرسل والأنبياء التي بُعثت فيها بل وعتت وتجبرت وحاربت الرسل والأنبياء ما جعلها هدفاً لنقمة الله وقد بادت واندثرت من الوجود ويعد قوم إسماعيل من قلائل الأقوام التي استجابت لمن بُعث فيها من الرسل والأنبياء.

وقد شارك نبي الله إسماعيل أباه إبراهيم في وضع أسس ملة الحنيفية السمحاء التي استقرت في بلاد العرب وتوارثتها الأجيال إلى أن جاءت شِرعة الإسلام.

الفرع السابع: يعقوب والأسباط [مجتمع البدو]:

نبي الله يعقوب هو بن نبي الله إسحاق بن أبي الأنبياء إبراهيم خليل الرحمن وليس بن إبراهيم كما توهم البعض ويعقوب بن إسحاق هو الذي ورد ذكره في القرآن الكريم باسم "إسرائيل" التي تعني بالآرامية القديمة "عبد الله" قال تعالى " كُلُّ الطَّعَامِ كَانَ حِلاًّ لِبَنِي إِسْرَائِيلَ إِلاَّ مَا حَرَّمَ إِسْرَائِيلُ عَلَى نَفْسِهِ" (آل عمران 93) وقال تعالى "أولئك الذين أنعم الله عليهم من النبيين من ذرية آدم وممن حملنا مع نوح ومن ذرية إبراهيم وإسرائيل وممن هدينا واجتبينا" (مريم 58).

وقد حفل القرآن الكريم بالعديد من الآيات التي تخاطب ذرية إسرائيل عليه السلام حيث ورد هذا الخطاب في نحو أربعين موضعاً في القرآن الكريم نحو قوله تعالى "يا بني إسرائيل اذكروا نعمتي التي أنعمت عليكم وأوفوا بعهدي أوف بعهدكم وإياي فارهبون" (البقرة 40).

والآيات التي ذكرها القرآن الكريم عن النبي يعقوب عليه السلام كلها تدل على أنه كان على ملة جده إبراهيم عليه السلام وقد أوصى بنيه من بعده باتباع ملة أبية إبراهيم حنيفاً وعدم الحيد عنها لأنها هي ملة الإسلام لله وحده.

قال تعالى "ومن يرغب عن ملة إبراهيم إلا من سفه نفسه ولقد اصطفيناه في الدنيا وإنه في الآخرة لمن الصالحين * إذ قال له ربه أسلم قال أسلمت لرب العالمين * ووصى بها إبراهيم بنيه

ويعقوب يا بَني إن الله اصطفى لكم الدين فلا تموتن إلا وأنتم مسلمون * أم كنتم شهداء إذ حضر يعقوب الموت إذ قال لبنيه ما تعبدون من بعدي قالوا نعبد إلهك وإله آبائك إبراهيم وإسماعيل وإسحاق إلاهاً واحداً ونحن له مسلمون" (البقرة 130: 133) كما أخبرنا القرآن الكريم فى مواضع عديدة أن يعقوب عليه السلام كان من أهل العمل الصالح والعلم النافع والقوة في العبادة والبصيرة النافذة والتفاني عندما تزوج إسحاق عليه السلام رُزق بولدين أحدهما سماه عيص والثاني خرج وهو آخذ بعقب أخيه فسموه يعقوب وهو إسرائيل الذي ينتسب إليه بنو إسرائيل وهم غير اليهود الذين يعتبرون امتداداً لفصيل من بني يعقوب سنوضحه بعد قليل فبنو إسرائيل هم الأسباط الإثنى عشر الذين أنجبهم يعقوب من زوجيه الشقيقتين ليا وراحيل ابنتي خاله لابان ومن انحدر من نسل الأسباط الإثنى عشر حتى يومنا هذا هم من بني إسرائيل.

قال تعالى "وقالوا كونوا هوداً أو نصارى تهتدوا قل بل ملة إبراهيم حنيفاً وما كان من المشركين * قولوا آمنا بالله وما أُنزل إلينا وما أُنزل إلى إبراهيم وإسماعيل وإسحاق ويعقوب والأسباط وما أوتي موسى وعيسى وما أوتي النبيون من ربهم لا نفرق بين أحد منهم ونحن له مسلمون" (البقرة 135 و136).

وقال تعالى "أم تقولون إن إبراهيم وإسماعيل وإسحاق ويعقوب والأسباط كانوا هوداً أو نصارى قل أأنتم أعلم أم الله ومن أظلم ممن كتم شهادة عنده من الله وما الله بغافل عما تعملون" (البقرة 140).

وقال تعالى "قل آمنا بالله وما أُنزل علينا وما أُنزل على إبراهيم وإسماعيل وإسحاق ويعقوب والأسباط وما أوتي موسى وعيسى والنبيون من ربهم لا نفرق بين أحد منهم ونحن له مسلمون" (آل عمران 84) وقال تعالى "إنا أوحينا إليك كما أوحينا إلى نوح والنبيين من بعده وأوحينا إلى إبراهيم وإسماعيل وإسحاق ويعقوب والأسباط وعيسى وأيوب ويونس وهارون وسليمان وآتينا داود زبوراً" (النساء 163).

وقال تعالى "وقطعناهم اثنتى عشرة أسباطاً أمماً وأوحينا إلى موسى إذ استسقاه قومه أن اضرب بعصاك الحجر فانبجست منه اثنتا عشرة عيناً قد علم كل أناس مشربهم وظللنا عليهم الغمام وأنزلنا عليهم المن والسلوى كلوا من طيبات ما رزقناكم وما ظلمونا ولكن كانوا أنفسهم يظلمون"

(الأعراف 160) ونستخلص مما تقدم أن كل من ينحدر من نسل أي سبط من الإثني عشر سبطاً هو من بني إسرائيل ويرجع إلى إسحاق وإبراهيم.

وبدأت تسمية اليهود من الذين هادوا منذ واقعة عبادة بني إسرائيل للعجل والسبعين نقيباً الذين اختارهم موسى لميقات ربه فمن سوى السبعين نقيباً من السفهاء الذين عبدوا العجل هم من بني إسرائيل نسل الأسباط ولكنهم بعبادتهم العجل خرجوا من ملة الأسباط ويعقوب وإسحاق وإبراهيم ملة إبراهيم حنيفاً وما كان من المشركين فمن تاب منهم ظل على وضعه منتسباً إلى الأسباط بني إسرائيل أما السبعون نقيباً فهم أول من سموا بالذين هادوا وعُرف نسلهم باليهود، وأصبح اليهود هم السبعون نقيباً ونسلهم وهم بالطبع من بني إسرائيل أما الذين تابو من بني إسرائيل عبدة العجل فهم ونسلهم من بني إسرائيل ولا يسمون يهوداً إلا تجاوزاً وجهلاً.

قال تعالى "واتخذ قوم موسى من بعده من حليهم عجلاً جسداً له خوار ألم يروا أنه لا يكلمهم ولا يهديهم سبيلاً اتخذوه وكانوا ظالمين * ولما سُقط في أيديهم ورأوا أنهم قد ضلوا قالوا لئن لم يرحمنا ربنا ويغفر لنا لنكونن من الخاسرين * ولما رجع موسى إلى قومه غضبان أسفاً قال بئسما خلفتموني من بعدي أعجلتم أمر ربكم وألقى الألواح وأخذ برأس أخيه يجره إليه قال بن أم إن القوم استضعفوني وكادوا يقتلونني فلا تشمت بي الأعداء ولا تجعلني مع القوم الظالمين*قال ربي اغفر لي ولأخي وأدخلنا في رحمتك وأنت أرحم الراحمين * إن الذين اتخذوا العجل سينالهم غضب من ربهم وذلة في الحياة الدنيا وكذلك نجزي المفترين * والذين عملوا السيئات ثم تابوا من بعدها وآمنوا إن ربك من بعدها لغفور رحيم * ولما سكت عن موسى الغضب أخذ الألواح وفي نسختها هدى ورحمة للذين هم لربهم يرهبون * واختار موسى قومه سبعين رجلاً لميقاتنا فلما أخذتهم الرجفة قال ربي لو شئت أهلكتهم من قبل وإياي أتهلكنا بما فعل السفهاء منا إن هي إلا فتنتك تضل بها من تشاء وتهدي بها من تشاء أنت ولينا فاغفر لنا وارحمنا وأنت خير الغافرين * واكتب لنا في هذه الدنيا حسنة وفي الآخرة إنا هدنا إليك قال عذابي أصيب به من أشاء ورحمتي وسعت كل شيء فسأكتبها للذين يتقون ويؤتون الزكاة والذين هم بآياتنا يؤمنون" (الأعراف 148: 156) (شِرع التوحيد الكبرى في القرآن العظيم للمؤلف).

وقال تعالى "إن الذين آمنوا والذين هادوا والنصارى والصابئين من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحاً فلهم أجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون" (البقرة 62) وفيما تقدم من

الآيتين الكريمتين ما يفيد بأن الذين هادوا أي اليهود هم من بني إسرائيل ولكن الأخيرين ليسوا يهوداً ثم إن يعقوب لما كبر قَدِمَ على خاله "الابان" في أرض حران وهو مجتمع بدوي رعوي وكانت لخاله ابنتان اسم الكبرى ليا واسم الصغرى راحيل وكانت أحسنهما وأجملهما فطلب يعقوب **من خاله** الزواج بالصغرى فأجابه إلى ذلك بشرط أن يرعى له غنمه سبع سنين فلما مضت المدة على خاله "الابان" صنع طعاماً وجمع الناس عليه وزف إليه ليلاً ابنته الكبرى ليا.

فلما أصبح يعقوب إذا هي ليا فقال لخاله: لم غدرت بي؟! وأنا إنما خطبت إليك راحيل فقال: إنه ليس من سنتنا أن نزوج الصغرى قبل الكبرى فإن أحببت أختها فاعمل سبع سنين أخرى وازوجكها فعمل سبع سنين وادخلها عليه مع أختها وكان ذلك سائغاً في ملتهم ثم نُسخ في شريعة التوراة.

وأوحى الله تعالى إلى يعقوب عليه السلام أن يرجع إلى بلاد أبيه إسحاق وقومه وهي قرية حبرون في أرض كنعان مستقر إبراهيم وذريته من سارة وقطورة ووعده بأن يكون معه فعرض ذلك على أهله فأجابوه مبادرين إلى طاعته فحمل أهله وماله وقفل قاصداً بلاده وبلاد آبائه.

ومر يعقوب وهو في طريق عودته على قرية شخيم وهي "أورشليم" فنزل قبل القرية واشترى مزرعة "شخيم بن جمور" بمائة نعجة فضرب هنالك فسطاطه وابتنى ثَمَّ مذبحاً فسماه "إيل" إله إسرائيل وكان الله قد أمره ببناء هذا المذبح ليستعلن له فيه وهو بيت المقدس اليوم الذي جدده بعد ذلك سليمان بن داود عليهما السلام **ووصل** يعقوب إلى أبيه إسحاق وأخيه عيصو فأقام عندهم بقرية (حبرون) التي في أرض كنعان أي فلسطين حيث كان يسكن إبراهيم عليه السلام.

ثم مرض إسحاق ومات عن مائة وثمانين سنة ودفنه ابناه عيصو ويعقوب مع أبيه إبراهيم الخليل وكان أولاد يعقوب عليه السلام الذكور اثني عشر رجلاً فمن ليا أنجب (روبين، شمعون، لاوي يهوذا، دان، نفتالي، جاد، أشير يساكر، زبولون) وإبنة واحدة تسمى "دينة" وأنجب اثنين من راحيل(يوسف، وبنيامين) وقد استدعى يوسف **أباه** يعقوب وأولاده للحضور إلى مصر فتركوا فلسطين ولبوا دعوته وحضروا إلى مصر.

قال تعالى "فلما دخلوا على يوسف آوى إليه أبويه وقال ادخلوا مصر إن شاء الله آمنين * ورفع أبويه على العرش وخروا له سجدا وقال يا أبت هذا تأويل رؤياي من قبل قد جعلها ربي حقا

وقد أحسن بي إذ أخرجني من السجن وجاء بكم من البدو من بعد أن نزغ الشيطان بيني وبين إخوتي إن ربي لطيف لما يشاء إنه هو العليم الحكيم" (يوسف 99 و100).

وكان عمر يعقوب عندما دخل مصر مائة وثلاثين سنة وأقام بمصر سبع عشرة سنة ثم لحق بربه وسنُّه مائة وسبعة وأربعون عاماً فاستأذن يوسف عليه السلام ملك مصر في الخروج مع أبيه يعقوب ليدفنه عند أهله بفلسطين فأذن له وتم دفن **نبي** الله يعقوب عليه السلام ببلدة (حبرون) المسماة بالخليل اليوم بجوار جده إبراهيم وأبيه إسحاق عليهما السلام.

لقد نشر يعقوب تعاليم الإصلاح التي تلقاها من آبائه إسحاق وإسماعيل وإبراهيم في المجتمعات التي عاش فيها من أرض فلسطين وهي مجتمعات بدوية يسودها نمط البداوة الحضاري وقد حافظ على ملة إبراهيم في مجتمع حرّان عند خاله "لابان" ونشر تعاليم الإصلاح وعبادة الله وواصل دعواه عندما عاد إلى حبرون بلد أبيه وجده وظل متمسكاً بتعاليم ملة إبراهيم الحنيفية السمحاء ودعاوى الإصلاح بالرغم مما ابتُلي به من افتقاد ابنه يوسف ثم بنيامين ثم أكبر أبنائه إلى أن منّ الله عليه وجمع شمله بأبنائه في مصر.

الفرع الثامن: يوسف [أهل مصر]:

ذكرنا أن يعقوب كان قد جمع بين الأختين ليا وراحيل بنتي خاله لابان أثناء إقامته عنده في حران وأنجب من ليا زوجه الأولى عشرة أبناء ثم إن راحيل زوجه الثانية دعت الله تعالى وسألته أن يهب لها غلاماً من يعقوب فسمع الله نداءها وأجاب دعاءها فحملت من نبي الله يعقوب وولدت له غلاماً عظيماً شريفاً حسناً جميلاً سمته يوسف كان هذا وهم مقيمون بأرض حران وهو يرعى على خاله غنمه وبعد دخوله على البنتين مرت ست سنين أخرى فصارت مدة مقامه عشرين سنة عندئذ طلب يعقوب من خاله لابان أن يسرّحه ليمر إلى أهله في حبرون في فلسطين.

فقال له خاله "إني قد بورك لي بسببك" فسلني من مالي ما شئت وقفل عائداً إلى موطن أبيه في فلسطين في حبرون من فلسطين نشأ يوسف وترعرع في كنف أبيه الذي أفرط في حبه وتفضيله ما استثار حفيظة وحسد اخوته فكادوا له وألقوه في غيابة الجب التي نُقل بعدها إلى مصر كبضاعة.

واستقر به المقام في بيت عزيز مصر أي كبير وزرائها الذى اشتراه إعجاباً بحسنه وليتخذه ولداً لأنه لا ينجب وبدأت فتنة يوسف منذ أن وطأت قدماه بيت العزيز حيث فُتنت به امرأة العزيز

وشغفها حباً وتوالت عليه وتكاثرت الابتلاءات إلى أن أودع السجن ظلماً واستبعاداً له لفتنته للنساء من أهل مصر.

لقد كان نبي الله يوسف بن يعقوب جامعاً عاملاً بأمارات ومقومات النبوة منذ ابتلاه الله بنزغ الشيطان بينه وبين اخوته وحتى أثناء محنته في مصر وطن الغربة إلى أن منّ الله عليه بالتمكين والاحترام والرفعة والسمو فاستعان بالله على الأولى وصبر على الثانية وتواضع لله في الثالثة وكان يوسف النبي في كل ذلك مصلحاً ناشراً للإصلاح أينما حلّ ولم يتخلّ عن ملة آبائه للحظة !

لقد ابتدر نبي الله يوسف رحلته النبوية التي تقلب فيها من المشاق والمعاناة إلى الإفتراء عليه وسجنه إلى التمكين له في أرض مصر بالاستعانة بالله والتوكل عليه منذ أن ألقاه أخوته في غيابة الجب ولا زمته هذه الاستعانة طوال رحلته النبوية الشريفة ما جعله في معية الله في كافة أحواله ومواضعه لقد بدأت محنة نبي الله يوسف بمفارقة عجيبة فالتمكين ليوسف في مصر بنشأته في بيت العزيز يحمل في ذات الوقت اختباراً جاداً وصارماً لشخصية يوسف وتكوينه النبوي وميراثه الذي لا يُضاهى حيث سيُقابل بالرغبة الجامحة لسيدة البيت تلك الرغبة التي لم يوقفها إلا الانتهاء بيوسف في غياهب السجن ولم يترك الخالق العظيم نبيه في محنته مجرداً من وسائل وآليات التوقّى والعصمة فكان أن علّمه تأويل الأحاديث والرؤى وانفرد يوسف بهذا العلم في مصر وكان سبباً مباشراً للتمكين له في البلاد ومجلبة لحب الناس وعطفهم كذلك منّ الله على يوسف بالحكم والعلم وهما مقوّمان أساسيان لشخصية من يتولّى أمراً أو شأناً من أمور وشئون الناس وكان ذلك تأهيلاً ليوسف لمكانته المنتظرة في حكم وسياسة مصر وتدبير شئونها المالية في ظروف مشهودة في تاريخ تلك البلاد ومن جهته استثار يوسف في تكوينه كل عناصر ومقومات النبوة وميراثها العظيم أباً عن جد فهو في مهمة دعوية اختاره الخالق لها ينشر من خلالها مبادئ الإصلاح والرشاد في مصر ومن ثم فقد استعصم بالعفة وعصمة النبوة في أول ابتلاءات الرحلة النبوية العظيمة ولم يُقدر لجموح الرغبة البوهيمية أن يخدش عصمة النبوة أو ينتهك حرمة برهان الإله الذي رآه فحال بينه وبين المحرم كما استلزمت مهام الرحلة النبوية الكريمة من النبي يوسف صبراً على الابتلاء وجلداً على المشاق والمعاناة مهما كان عبؤها وهذا بالفعل ما عايشه يوسف طيلة الرحلة وهذا دأب الأنبياء فهم في ابتلاء دائم ولا يهمهم إلا نشر الدعوة وطيلة حياته في مصر كان يوسف حريصاً ملتزماً بألا يأتي بأي فعل من أفعال أهل مصر الوثنية.

فلم ينحن أو يخضع لبشر أو لحجر فقيم ومبادئ التوحيد تجري في عروقه وتهيمن على عقله وتفكيره وتصبغ فكره وكذلك تضبط وتوجّه سلوكاته وأفعاله فكان سديداً رشيداً في فكره قويماً سوياً في سلوكه.

لقد تبدت شيم النبوة وأمارات النبل والأصالة في علاقات وتعاملات يوسف مع كل من تماسوا معه أو أحاطوا به وكان أول ما عكس وجلّى هذه الخلال الأصيلة علاقة يوسف مع عزيز مصر بالإضافة إلى الحيثيات والضوابط الشرعية كان هناك الضوابط الأخلاقية فيوسف لم يخن الرجل الذي خلّصه من الرق والعبودية وهو العزيز الذي أحسن مثواه وأمنه على أهله وبيته وكان يوسف منذ ولوجه أرض مصر دائم الدعوة إلى الإله الواحد الأحد متمسكاً بملة الحنيفية السمحاب ملة آبائه يعقوب وإسحاق وإسماعيل وإبراهيم وقد صرح بذلك عندما قضوا بسجنه قال تعالى "قال لا يأتيكما طعام ترزقانه إلا نبأتكما بتأويله قبل أن يأتيكما ذلكما مما علمني ربي إني تركت ملة قوم لا يؤمنون بالله وهم بالآخرة هم كافرون * واتبعت ملة آبائي إبراهيم وإسحاق ويعقوب ما كان لنا أن نشرك بالله من شيئ ذلك من فضل الله علينا وعلى الناس ولكن أكثر الناس لا يشكرون * يا صحبي السجن أأرباب متفرقون خير أم الله الواحد القهار * ما تعبدون من دونه إلا أسماء سميتموها أنتم وآباؤكم ما أنزل الله بها من سلطان إن الحكم إلا لله أمر ألا تعبدوا إلا إياه ذلك الدين القيم ولكن أكثر الناس لا يعلمون" (يوسف 37: 40) وكانت رؤيا نبي الله يوسف حقيقة وقد كانت أول رؤياه تلك التي قصّها على أبيه يعقوب وهي سجود أحد عشر كوكباً والشمس والقمر له والتي تحققت في النهاية كما كان عالماً بتأويل الرؤى والأحاديث وهذه من سمات النبوة فقد فسّر رؤيا صاحبيه في السجن وفسر رؤيا الملك التي أنقذت مصر من كارثة اقتصادية.

ولم يقتصر قيام نبي الله يوسف بنشر عقيدة التوحيد على المجتمع المصري بل وصل ذلك المسعي إلى داخل سجن مصر الذي نشر فيه يوسف عقيدة التوحيد عندما سُجن وبدأ بصاحبيه وعُرف في السجن بالإحسان والعلم لقد قُدّر لنبي الله يوسف أن ينقذ أهل مصر من المجاعة والقحط والجدب بحسن فهمه وتقديره وسلامة تأويله لرؤيا الملك وكانت خلال وشمائل نبي الله يوسف وتكوينه الطاهر النقي كفيلة بأن تصل به إلى أعلى وأهم المراتب والمناصب بأمانته وعلمه فهو حفيظ عليم كذلك بدت أمارات النبوة والنبل بشكل جلي في تصرف يوسف مع اخوته فقد تعامل معهم بسماحة لم يسء لهم وهو في موقع الرفعة والمسئولية بالرغم من إساءتهم له وتدبيرهم للتخلص منه ووصل نبي الله يوسف إلى قمة العطاء الإصلاحي عندما جمع شمل أبويه وإخوته في مصر وأدى

حقوق والديه إذ رفعهم على عرش مصر ووطد لإخوته الأسباط في المجتمع المصري حتى ينشروا الإصلاح.

الفرع التاسع: قوم شعيب [أهل مدين ـ أصحاب الأيكة]:

أهل مدين يعرفون أيضاً بأصحاب الأيكة وهي الأشجار الكثيفة الملتفة ويرى بعض المفسرين أن أصحاب الأيكة قوم آخرون غير أهل مدين أرسل الله إليهم شعيباً بعد إهلاك أهل مدين وكانوا يسكنون بالقرب من مدين فدعاهم إلى الله فكذبوه فأخذهم عذاب يوم الظلة وهذا الخلط وقع فيه البعض بسبب تداخل روايات أهل السيَر والأخبار وورويات أحبار اليهود ولكن القرآن حسم هذه المسألة وكان أهل مدين قوماً عرباً يسكنون في بلاد الحجاز مما يلي جهة الشام وهي أرض واقعة حول خليج العقبة من طرف نهايته الشمالية شمالي الحجاز وجنوب فلسطين ويظهر أنها في الأرض المسماة الآن (معان) أو على قرب منها.

وأهل مدين قبيلة تُنسب إلى مدين بن إبراهيم عليه السلام من زوجته (قطورة) التي تزوجها بعد موت سارة ويسميه أهل الكتاب (مديان) والظاهر أن هؤلاء القوم كانوا قوماً عرباً جاء إليهم مدين بن إبراهيم وصاهرهم وعاش بينهم وصار له فيهم رهط وأسرة ولذلك سماهم الله أهل مدين نسبة إليه.

لم يَطُل بأهل مدين العهد حتى هجروا دينهم الذي كانوا قد ورثوه عن إبراهيم عليه السلام ودخلت فيهم الوثنية فكفروا بالله وعبدوا غيره وانحرفوا عن الصراط السوي وكان من سيئاتهم التطفيف في الكيل والوزن وبخس الناس أشياءهم في تجاراتهم والفساد في الأرض بالتعدي والبغي على الناس.

فأرسل الله إليهم شعيباً رسولاً منهم يتصل نسبه من جهة آبائه بإبراهيم عليه السلام فدعاهم إلى الله بمثل دعوة الرسل وأمرهم بالعدل ونهاهم عن الظلم، وجاءهم ببينة من ربه وذكرهم بنعمة الله عليهم إذ كثّرهم من قلة وأغناهم من فقر فآمن به قليل منهم وكذّبه الأكثرون وكان خطيباً حسن البيان قويّ الحجّة ويُذكر أنه خطيب الأنبياء وورد في ذلك حديث عن الرسول صلى الله عليه وسلم رواه ابن إسحاق عن ابن عباس وقد ذكر الله شعيباً عليه السلام في عداد مجموعة الأنبياء والرسل عليهم الصلاة والسلام.

وتمادى أهل مدين في الفساد والجور فأرسل الله إليهم شعيباً يدعوهم إلى عبادة الله الواحد الأحد ويذكرهم باليوم الآخر وينهاهم عن الفساد في الأرض.

وهنا برز منهج شعيب الإصلاحي قال تعالى "وَإِلَى مَدْيَنَ أَخَاهُمْ شُعَيْبًا قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ قَدْ جَاءتكُمْ بَيِّنَةٌ مِنْ رَبِّكُمْ فَأَوْفُوا الْكَيْلَ وَالْمِيزَانَ وَلا تَبْخَسُوا النَّاسَ أَشْيَاءهُمْ وَلا تُفْسِدُوا فِي الأَرْضِ بَعْدَ إِصْلاحِهَا ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنتُمْ مُؤْمِنِينَ * ولا تقعدوا بكل صراط توعِدون وتصدون عن سبيل الله من آمن به وتبغونها عوجاً واذكروا إذ كنتم قليلاً فكثركم وانظروا كيف كان عاقبة المفسدين * وإن كان طائفة منكم آمنوا بالذي أُرسلت به وطائفة لم يؤمنوا فاصبروا حتى يحكم الله بيننا وهو خير الحاكمبن" (الأعراف 85: 87).

وقال تعالى "وإلى مدين أخاهم شعيباً قال يا قوم اعبدوا الله ما لكم من إله غيره ولا تنقصوا المكيال والميزان إني أراكم بخير وإني أخاف عليكم عذاب يوم محيط * ويا قوم أوفوا المكيال والميزان بالقسط ولا تبخسوا الناس أشياءهم ولا تعثوا في الأرض مفسدين * بقيّات الله خير لكم إن كنتم مؤمنين وما أنا عليكم بحفيظ" (هود 84: 86) ورد أهل مدين على شعيب مجادلين ومستنكرين ما يدعوهم إليه قال تعالى "قالوا يا شعيب أصلواتك تأمرك أن نترك ما يعبد آباؤنا أو أن نفعل في أموالنا ما نشاء إنك لأنت الحليم الرشيد" (هود 87).

وكان رد شعيب على قومه بليغاً حصيفاً قال تعالى "قال يا قوم أرأيتم إن كنت على بينة من ربي ورزقني منه رزقاً حسناً وما أريد أن أخالفكم إلى ما أنهاكم عنه إن أريد إلا الإصلاح ما استطعت وما توفيقي إلا بالله عليه توكلت وإليه أنيب * ويا قوم لا يجرمنكم شقاقي أن يصيبكم مثل ما أصاب قوم نوح أو قوم هود أو قوم صالح وما قوم لوط منكم ببعيد * واستغفروا ربكم ثم توبوا إليه إن ربي رحيم ودود" (هود 88: 90) ولمَّا ألح عليهم شعيب عليه السلام في الدعوة والموعظة وتذكيرهم بفسادهم قالوا له.

قال تعالى "قال الملأ الذين استكبروا من قومه لنخرجنك يا شعيب والذين آمنوا معك من قريتنا أو لتعودن في ملتنا قالوا أولو كنا كارهين * قد افترينا على الله كذباً إن عدنا في ملتكم بعد إذ نجانا الله منها وما يكون لنا أن نعود فيها إلا أن يشاء الله ربنا وسع ربنا كل شيئ علماً على الله توكلنا ربنا افتح بيننا وبين قومنا بالحق وأنت خير الفاتحين * وقال الملأ الذين كفروا من قومه لئن اتبعتم شعيباً إنكم إذاً لخاسرون" (الأعراف 88: 90).

ثم هدَّدوه وتوعدوه بإخراجه من قريتهم هو والذين آمنوا معه إلا أن يعود في ملتهم وهيهات لرسول أن يستجيب لدعوة الكفر وهو يدعو إلى الإيمان بل أنذرهم بعذاب الله الذي يخزيهم في الحياة الدنيا وفي الآخرة قال تعالى "قالوا ياشعيب ما نفقه كثيراً مما تقول إنا لنراك فينا ضعيفاً ولولا رهطك لرجمناك وما أنت علينا بعزيز * قال يا قوم أرهطي أعز عليكم من الله واتخذتموه وراءكم ظهرياً إن ربي بما تعملون محيط * ويا قوم اعملوا على مكانتكم إني عامل سوف تعلمون من يأتيه عذاب يخزيه ومن هو كذاب وارتقبوا إني معكم رقيب" (هود 91: 93).

وعلى الرغم من كل النصائح والمواعظ والإنذارات طلبوا منه عناداً وجهلاً وسخرية وتحدياً أن يُسقِط عليهم كسفاً "قطعاً" من السماء إن كان من الصادقين !! فاستنصر شعيب بربه فحقت كلمة الله بالعذاب على من كفر من قومه فأهلكهم الله بالصيحة رافقتها الرجفة في يوم الظلة وذلك يوم اشتدت فيه الحرارة شدة لا تطاق فأرسل الله سحابة ففزعوا إليها فراراً من شدة الحر فلما تكامل عدد أهل الكفر في ظلها تزلزلت بهم الأرض وصدمتهم صيحة السماء.

فأصبحوا في ديارهم جاثمين كأن لم يَغْنَوا فيها !! ونجى الله شعيباً والذين آمنوا معه برحمته قال تعالى "ولما جاء أمرنا نجينا شعيباً والذين آمنوا معه برحمة منا وأخذت الذين ظلموا الصيحة فأصبحوا في ديارهم جاثمين * كأن لم يغنوا فيها ألا بعداً لمدين كما بعدت ثمود" (هود 94 و95).

وقال تعالى "فتولى عنهم وقال يا قوم لقد أبلغتكم رسالات ربي ونصحت لكم فكيف آسى على قوم كافرين" (الأعراف 93) وكانت دعوة شعيب لقومه بعد لوط بزمن غير بعيد لقوله لقومه كما قص القرآن المجيد "وما قوم لوط منكم ببعيد" وأنها كانت قبل موسى لقوله تعالى عقب الحديث عن عدد من الرسل ومنهم شعيب قال تعالى "ثُمَّ بَعَثْنَا مِنْ بَعْدِهِمْ مُوسَى بِآيَاتِنَا إِلَى فِرْعَوْنَ وَمَلَئِهِ فَظَلَمُوا بِهَا فَانظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُفْسِدِينَ" (الأعراف 103).

ثم إن موسى قصد شعيباً بعد خروجه من مصر خائفاً يترقب بعد أن قتل القبطي نصرة للذي من شيعته ثم توجه تلقاء مدين وعندما وصل ماء مدين قابل ابنتي شعيب ثم عمل لدى شعيب عشر سنوات وتزوج من ابنته ثم عاد إلى مصر وبشره الله بالنبوة والرسالة وهو في طريق عودته لمصر وواجه فرعون وكانت نتيجة المواجهة خروجه من مصر هو وبني إسرائيل ونستخلص مما تقدم أن أحداث إهلاك قوم شعيب كانت بعد انتقال بني إسرائيل إلى مصر وفي المدّة الواقعة بين وفاة يوسف ونشأة موسى عليهما السلام.

الفرع العاشر: موسي وبنو إسرائيل [وأهل مصر]:

بعد موت نبي الله يوسف انتشر بنو إسرائيل أي نسل الأسباط وكثروا تحت حكم الفراعنة وكانوا على بقايا من الإسلام دين يوسف ويعقوب وإسحاق وإبراهيم وعندما جاء فرعون موسى أخذ يعذب بني إسرائيل ويستعبدهم ويجعلهم خدماً يبنون ويحرثون ويتولون الأعمال القذرة ومن لم يكن أهلاً للعمل فعليه الجزية قال تعالى "يسومونكم سوء العذاب" وقد تزوج فرعون من بني إسرائيل امرأة يقال لها آسية بنت مزاحم ثم كان أن رأى فرعون في منامه كأن ناراً قد أقبلت من بيت المقدس وأحرقت بيوت مصر وتركت بني إسرائيل فدعا فرعون الكهنة والسحرة والمعبرين والمنجمين وسألهم عن رؤياه فقالوا يولد في بني إسرائيل غلام يسلبك الملك ويغلبك على سلطانك ويخرجك وقومك من أرضك ويبدل دينك وقد أظلك زمانه الذي يولد فيه فأمر فرعون بقتل كل غلام يولد في بني إسرائيل وترك الإناث.

فلما كان في العام الذي أمر فيه فرعون بقتل الغلمان حملت أم موسى به وعندما وضعته خافت عليه فأوحى الله إليها "أن أرضعيه فإذا خفت عليه فألقيه في اليم" إلى قوله "المرسلين" فلما وضعته في خفية أرضعته ثم اتخذت له تابوتاً ثم ألقته في النيل وطلبت من اخته أن تراقبه في خفية حتى وصل إلى آسية زوجة فرعون فقالت "قرة عين لي ولك لا تقتلوه عسى أن ينفعنا أو نتخذه ولداً".

ولما بلغ موسى بن عمران أشده في بيت فرعون كان يركب مراكب فرعون ويلبس ما يلبس فرعون وكان يُدعى موسى بن فرعون وامتنع به عن بني إسرائيل كثير من الظلم والسخرة التي كانت فيهم.

ودخل موسى ذات يوم مدينة منف على حين غفلة من أهلها وكان في وقت القيلولة فبينما هو يمشي في المدينة إذ هو برجلين يقتتلان أحدهما من بني إسرائيل يُقال له السامري والآخر من آل فرعون وكان خباز فرعون "فوجد فيها رجلين يقتتلان هذا من شيعته وهذا من عدوه " الآية فاستغاثه الذي من شيعته على الذي من عدوه فوكزه موسى فقضى عليه، قال موسى "هذا من عمل الشيطان إنه عدو مضل مبين" ثم قال "رب إني ظلمت نفسي فاغفر لي فغفر له إنه هو الغفور الرحيم" ولما قتل موسى القبطي لم يره إلا الله والإسرائيلي فأصبح في المدينة خائفاً يترقب الأخبار وفي الغد رأى موسى ذلك الإسرائيلي يقاتل فرعونياً فاستغاثه الإسرائيلي على قتال الفرعوني فمد

موسى يده يريد أن يبطش بالفرعوني وقال للإسرائيلي "إنك لغوي مبين" ففر الإسرائيلي من موسى وظن أنه يريد أن يبطش به من أجل أنه أغلظ عليه في الكلام وكان غاضباً فلما أقبل لنصرته ومد يده ظن أنه يريد قتله فقال له "يا موسى أتريد أن تقتلني كما قتلت نفساً بالأمس" فأخبر الفرعوني بما سمع وذكر أن موسى هو الذي قتل الفرعوني فأخذ فرعون يبحث عنه لقتله فجاء إلى موسى رجل من شيعته يُقال له حزقيل وأخبره أن القوم "يأتمرون بك ليقتلوك فاخرج إني لك من الناصحين" فتوجه تلقاء مدين.

فلما وصل أرض مدين ورد بئر ماء شهيرة يقصدها الرعاء ليسقون ماشيتهم ووجد امرأتين تمنعان أغنامهما حتى ينتهي كل الرعاء من السقاية فعرف موسى أنهما ابنتا شعيب وهما اللتان ترعيان الغنم لأن أباهما شعيباً شيخ كبير فسقى موسى لهما فأخبرتا أباهما بما بدر من موسى وطلبت إحداهما وهي الصغرى من أبيها أن يستأجره للعمل لديه لأنه قوي أمين وكانت هي التي تزوجت من موسى وأتم موسى الأجل المتفق عليه بينه وبين شعيب ثم قفل عائداً إلى مصر جمع موسى غنمه وزوجته وقصد العودة إلى مصر من أجل إخراج أخيه هارون وأهله وبني إسرائيل وسلك في عودته طريق الطور الأيمن الغربي غير المألوف لمن يمكن أن يشكلوا عليه وعلى أهله خطورة.

وفي ليلة ظلماء باردة ممطرة آنس من جانب الطور نوراً، فحسبه ناراً "فقال لأهله امكثوا إني آنست ناراً لعلي آتيكم منها بقبس أو أجد على النار هدى" أي من يدله على الطريق الصحيح فلما آتاها رأى نوراً عظيماً ممتداً من عنان السماء إلى شجرة عظيمة على الأرض فخاف موسى وارتعدت فرائصه وبعد اضطراب وخوف نودي من شاطئ الوادي الأيمن من البقعة المباركة من الشجرة "أن ياموسى" فنظر فلم يرى أحداً فنودي "إني أنا الله رب العالمين" فلما سمع ذلك علم أنه ربه تعالى فناداه ربه أن أدن واقرب فلما قرب وسمع النداء ورأى تلك الهيبة خفق قلبه وفقد وعيه ثم نودي "فاخلع نعليك إنك بالوادي المقدس طوى" كي تمس راحة قدميه الأرض الطيبة فتناله بركتها.

ثم قال الله له "وما تلك بيمينك يا موسى قال هي عصاي" فقال الله تعالى "ألقها يا موسى فألقاها فإذا هي حية تسعى" فولى موسى مدبراً ولم يعقب فناداه ربه تعالى أن "يا موسى أقبل ولا تخف إنك من الآمنين" "سنعيدها سيرتها الأولى" وبذا يكون موسى قد علم ورأى طبيعة العصا قبل أن يستعملها عند فرعون وبعث الله موسى إلى مصر فلما قرب من مصر أوحى الله إليه لا تخف ولا

تجزع ثم أوحى إلى أخيه هارون يبشره بقدوم موسى ويخبره أنه قد جعله وزيراً له ورسولاً معه إلى فرعون وأمره أن يذهب إلى شاطئ النيل كي يلتقي موسى وبعد أن التقيا ذهبا إلى فرعون فسأله فرعون من أنت؟ قال أنا رسول رب العالمين فتأمله فرعون وقال له "ألم نربك فينا وليداً ولبثت فينا من عمرك سنين وفعلت فعلتك التي فعلت وأنت من الكافرين" قال موسى "فعلتها إذاً وأنا من الضالين" أي من المخطئين ولم أرد بذلك القتل "ففررت منكم لما خفتكم فوهب لي ربي حكماً وجعلني من المرسلين" ثم أخذ موسى ينكر على فرعون ما يقول "وتلك نعمة تمنها عليّ أن عبدت بني إسرائيل" أي اتخذتهم عبيداً تنتزع أبناءهم من أيدهم فتسترق من شئت وتقتل من شئت وما صيرني إليك إلا ذلك "قال فرعون وما رب العالمين؟ قال رب السماوات والأرض وما بينهما إن كنتم موقنين" قال فرعون "لمن حوله" من قومه "ألا تستمعون" إنكاراً لما قال موسى، قال فرعون "إن رسولكم الذي أُرسل إليكم لمجنون" يعني ما هذا بكلام رجل صحيح العقل إذ يزعم أن لكم إلهاً غيري قال موسى "رب المشرق والمغرب وما بينهما إن كنتم تعقلون" ثم قال فرعون لموسى "لئن اتخذت إلهاً غيري لأجعلنك من المسجونين * قال أو لو جئتك بشيئ مبين" تعرف به صدقي وكذبك وحقي وباطلك قال فرعون "فأت به إن كنت من الصادقين فألقى موسى عصاه فإذا هي ثعبان مبين" واعتقد فرعون أن ما أتى به موسى وهارون هو السحر فقال للملأ من حوله إن هذين لساحران عليمان فماذا تأمرون؟ قالوا اقتلهما فقال العبد الصالح حزقيل مؤمن آل فرعون "أتقتلون رجلاً أن يقول ربي الله" وقال الملأ من قوم فرعون "أرجئه وأخاه وابعث في المدائن حاشرين يأتوك بكل سحار عليم" فلما اجتمع السحرة والناس جاء موسى متكئاً على عصاه ومعه أخوه هارون حتى أتيا المجتمع وفرعون في مجلسه مع أشراف قومه فقال موس للسحرة "ويلكم لا تفتروا على الله كذباً فيسحتكم بعذاب قد خاب من افترى" "فتنازعوا أمرهم بينهم وأسروا النجوى" فقالت السحرة لنأتينك اليوم بسحر لم تر مثله "وقالوا بعزة فرعون أنا لنحن الغالبون" ثم قالوا لموسى "إما أن تلقي وإما أن نكون نحن الملقين" فألقوا فإذا عصيهم يُخيّل إليه من سحرهم أنها تسعى فأوجس في نفسه خيفة موسى فأوحى الله إليه "لا تخف إنك أنت الأعلى وألق ما في يمينك تلقف ما صنعوا إنما صنعوا كيد ساحر ولا يفلح الساحر حيث أتى" "فألقى السحرة ساجدين قالوا آمنا برب العالمين رب موسى وهارون" قال فرعون للسحرة "آمنتم له قبل أن آذن لكم إنه لكبيركم الذي علمكم السحر" فقطع أيديهم وأرجلهم من خلاف وصلبهم في جذوع النخل" فأصبحوا سحرة كفرة وأمسوا شهداء بررة.

بقي فرعون على كفره وذهب موسى إلى معسكر بني إسرائيل ومضت على هذه الواقعة سنون وأبى فرعون وقومه إلا الكفر.

وشرع موسى يصلح شئون بني إسرائيل وكانت هذه هي فترة إصلاح موسى لشئون قومه وفق التشريع الإلهي الذي جاءه من الله.

ذلك في فترة وجودهم في مصر وقبل خروجهم منها وقد عانى موسى كثيراً من إصلاح شئون قومه بني إسلائيل فلم يذعنوا ولم يؤمنوا بكل ما جاء به من تعاليم الإصلاح لمجتمعهم كما عانى ذلك المجتمع من الآفات والموبقات مثل الانقسام الطبقي الذي أوضحته قصة قارون وكنوزه الذي تعالى بها على بني إسرائيل وعدم الالتزام بتعاليم الله الذي نصرهم على فرعون الذي أذلهم وعذبهم واجتراح المعاصي والموبقات وكانت هذه هي المرحلة الأولى التي تولى فيها موسى إصلاح مجتمع بني إسرائيل بعد بعثته وداوم على ذلك.

وأمعن فرعون وقومه في إذلال بني إسرائيل وتسخيرهم والتنكيل بهم وعندما شكوا ذلك إلى موسى قال لهم "استعينوا بالله واصبروا إن الأرض لله يرثها من يشاء من عباده والعاقبة للمتقين" قالوا يا موسى "أوذينا من قبل أن تأتينا ومن بعد ما جئتنا" فقال موسى "عسى ربكم أن يهلك عدوكم ويستخلفكم في الأرض فينظر كيف تعملون".

وبدأت نقم الله تتوالى على فرعون وقومه استجابة لدعاء موسى بعضها في أثر بعض فأخذهم بالسنين ونقص من الثمرات ثم بعث الله عليهم الطوفان وهو الماء أُرسل عليهم من السماء حتى كادوا يهلكون وبيوت بني إسرائيل وبيوت القبط مشتبكة مختلطة ببعضها فامتلأت بيوت القبط بالماء وفاض على أراضيهم وركد فلم يقدروا على أن يحرثوا ولم يدخل الماء بيوت بني إسرائيل فقال القبط يا موسى ادعو لنا ربك يكشف عنا هذا العذاب فنؤمن بك ونرسل معك بني إسرائيل فدعا موسى ربه فرع عنهم الطوفان فلم يؤمنوا به ولم يرسلوا معه بني إسرائيل وعادوا إلى أشر مما كانوا عليه.

فأنبت الله لهم في تلك السنة من الكلأ والزرع والثمر ما لم ينبت قبل ذلك فأعشبت بلادهم وأخصبت ثم أرسل عليهم الجراد فأكل كل زروعهم وثمارهم وأوراق أشجارهم وزهرها وكل شيئ يصادفه في طريقه وكان الجراد لا يدخل بيوت بني إسرائيل ولا يصيبهم منه شيئ

وقال الفراعنة "يا موسى ادع لنا ربك بما عهد عندك لئن كشفت عنا الرجز لنؤمنن لك ولنرسلن معك بني إسرائيل" فأعطوه عهد الله وميثاقه فسأل موسى ربه فكشف الله عنهم الجراد بعد أسبوع من غزوه لهم.

وبعد شهر بعث الله عليهم القمل وهو السوس الذي يخرج من الحبوب، وانتشرت هذه الحشرة في كل مكان في بيوت الفراعنة وحتى أجسادهم فلما رأوا ذلك شكوا إلى موسى وقالوا ادعو لنا ربك يكشف عنا هذا العذاب فدعا موسى ربه فكف عنهم القمل ثم نكثوا العهد وعادوا إلى أخبث أعمالهم.

ثم أخرج عليهم الضفادع من النيل كأنها الليل الدامس فدخلت على القبط بيوتهم وامتلأت بها أفنيتهم وآنيتهم فلما رأوا ذلك بكوا وشكوا إلى موسى وقالوا اكشف عنا هذا البلاء فإننا نتوب هذه المرة ولا نعود فأخذ على هذا عهودهم ومواثيقهم ثم دعا موسى ربه أن يكشف عنهم العذاب فكشفه عنهم ثم نقض أهل فرعون العهد وعادوا إلى كفرهم وتكذيبهم فدعا عليهم موسى فأرسل الله عليهم النيل دماً وصارت مياههم كلها دماً عندئذ يئس موسى من إيمان فرعون وقومه بعد أن مكث فيهم عشرين سنة فدعا عليهم وأمّن هارون قال "ربنا إنك آتيت فرعون وملأه زينة وأموالاً في الحياة الدنيا ربنا ليضلوا عن سبيلك ربنا اطمس على أموالهم واشدد على قلوبهم فلا يؤمنوا حتى يروا العذاب الأليم" فأجاب الله دعاءهما "قد أجيبت دعوتكما فاستقيما".

أوحى الله إلى موسى أن يخرج ببني إسرائيل من مصر وأخبره مشايخ بني إسرائيل أن يوسف عليه السلام قد أوصى أخوته بأن يأخذونه معهم إلى الأرض المقدسة فأخرج موسى تابوت يوسف وكذا فعل كل بني إسرائيل فحملوا موتاهم وسرى بهم موسى بعد الفجر ولما بلغ البحر ضربه بعصاه فانفلق فكان كل فرق كالطود العظيم فتقدم موسى ومعه بنو إسرائيل ليعبروا البحر وتبعهم فرعون بجنوده فلما انتهى بنو إسرائيل من عبور البحر عاد كما كان وابتلع فرعون وجنوده.

الفرع الحادي عشر: موسى وبنو إسرائيل في التيه والأرض المباركة:

لما نجّى الله موسى وبني إسرائيل من فرعون لم يكن لهم شِرعة ولا كتاب يحمل رسالة الله إليهم بالأوامر والنواهي والفرائض والشعائر والأحكام وواعد الله موسى بصيام ثلاثين يوماً ثم زادهم عشراً قال تعالى "وواعدنا موسى ثلاثين ليلة وأتممناها بعشر" وقال "وإذ واعدنا موسى

أربعين ليلة" ثم صعد موسى الجبل للقاء ربه فأنزل عليه التوارة في ألواح قال تعالى "يا موسى إني اصطفيتك على الناس برسالاتي وبكلامي فخذ ما آتيتك وكن من الشاكرين".

وفي الوقت الذي ذهب موسى للقاء ربه وتلقي التوراة في ألواح استخلف أخاه هارون في بني إسرائيل وكان أن صنع لهم السامري عجلاً وأوهمهم بأنه إلههم فعبدوه وأخبر الله موسى بما حدث في بني إسرائيل فرجع موسى غضباناً حزيناً ثم قال لهم توبوا إلى الله فيقتل البرئ المجرم الكافر واختار موسى سبعين رجلاً للقاء الله وحدث ما سبق وقدمنا في شأن تسمية اليهود بهذا الإسم.

في الطريق إلى أرض كنعان أو العماليق وهي فلسطين الأرض المقدسة التي باركها الله ووعد بها موسى ومن معه من بني إسرائيل الذين أصبحوا اليهود أو الذين هادوا وبعد أن قضى موسى على الكنعانيين العماليق وتملك اليهود الأرض المباركة انتشروا فيها وأسسوا مجتمعات في مدن متفرقة ولم يقدّر لموسى أن يؤسس مجتمعاً جديداً من اليهود تحكمه وتقوده أحكام وتعاليم التوارة.

ولكن طبيعة تكوين بني إسرائيل وطبيعة الحياة التي عانوها في مصر تحت مذلة فرعون وعذابه طبعت في تكوينهم الاعوجاج وحب المعصية والاجتراء على الله فلم يتسن لموسى إلا أن يحاول استخدام تعاليم وأحكام التوراة في أصلاح شئون اليهود وقد بذل موسى كل جهده وقد تأبى مجتمع اليهود على الإصلاح، فتوالت عليه الرسل والأنبياء.

الفرع الثاني عشر: إلياس وإليسع وذي الكفل وبنو إسرائيل:

وكان الأنبياء من بعد موسى يبعثون إلى اليهود ليجددوا لديهم ما نسوا وضيّعوا من أحكام التوراة وهم متفرقون في أرض الشام وقد بعث الله إلياس بن ياسين إلى بعلبك ونواحيها وهو مجتمع كان يعبد الأصنام وقد حاول النبي إلياس نشر الإصلاح وتعاليم التوراة في ذلك المجتمع فاستجاب له كبيرهم وتبعه أفراد المجتمع وقد عاصر إليسع وكان شاباً إلياس وساعده في نشر التعاليم الإصلاحية للتوراة في بعلبك وعندما شاخ إليسع وأرهقه الحكم وسياسة اليهود في بعلبك أراد أن يولّي عليهم من يعدل بينهم فولّى عليهم رجلاً صالحاً تكفل بأن يفعل ثلاثة أفعال خيّرة أن يصوم النهار ويقوم الليل ولا يغضب ومن ذلك سُمي ذو الكفل.

الفرع الثالث عشر: شمويل وطالوت وبنو إسرائيل:

وبعد ذي الكفل بعث الله في بني إسرائيل نبياً يُقال له شمويل أي إسماعيل بالعربية ومكث في بني إسرائيل أربعين عاماً يصلح أحوالهم ويرعى شئونهم ويقضي بينهم وفق تعاليم وأحكام التوراة.

ولما كان جالوت والعماليق قد أخرجوا بني إسرائيل من أرض كنعان وكانوا يريدون العودة إلى ديارهم قال تعالى"ألم تر إلى الملأ من بني إسرائيل من بعد موسى إذ قالوا لنبي لهم إبعث لنا ملكاً نقاتل في سبيل الله" والنبي هو شمويل.

قال تعالى "وقال لهم نبيهم أن الله قد بعث لكم طالوت ملكاً" "فقالوا أنّى يكون له الملك علينا ونحن أحق بالملك منه ولم يؤت سعة من المال" وقد قال بنو إسرائيل ذلك في شأن طالوت لأنه كان في بني إسرائيل سبطان سبط نبوة وهو سبط لاوي بن يعقوب ومنهم موسى وهارون وسبط مملكة وهو سبط يهوذا بن يعقوب ومنهم داود وسليمان.

ولم يكن طالوت من سبط النبوة ولا سبط المملكة وإنما كان من سبط بنيامين بن يعقوب الذين غضب الله عليهم ونزع منهم النبوة والملك وقد أمر شمويل طالوت بالخروج على رأس الجيش لملاقاة جالوت والعماليق.

الفرع الرابع عشر: داود وسليمان:

لما قتل داود جالوت دامت الشحناء بين داود وبين طالوت ملك بني إسرائيل لسبع سنوات إلى أن مات طالوت وكانت اليهود يرون في داود خيراً فملّكوه عليهم قال تعالى "يا داود إنا جعلناك خليفة في الأرض" الآية وقال "وآتينا داود زبوراً" والزبور هو الكتاب المقدس الذي أنزله الله على داود باللغة العبرانية ونزل في مائة وخمسين سورة خمسين منها ذكر ما يكون من بختنصر وأهل بابل وفي الخمسين الثانية ما سيكون بين الروم والفرس وفي الخمسين الأخيرة مواعظ وحِكم ولم يكن فيه أحكام ولا حلال ولا حرام.

ومكث داود في بني إسرائيل زمناً غير محدد يحكمهم ويصلح أمورهم ويفصل بينهم ويطبق فيهم أحكام التوراة ثم انقطع عنه الوحي سنتين ثم مات وقبل موته ولّى سليمان شأن اليهود قال تعالى "وورث سليمان داود" أي ورث النبوة والحكمة والعلم والملك دون سائر أبنائه وكان لداود تسعة عشر إبناً وكان سليمان أعظم ملكاً من أبيه، وأقضى منه وكان داود أشد تعبداً من إبنه سليمان وقد

سخر الله لسليمان الريح والجن والإنس والطير والوحوش والشياطين يعملون له ما يشاء وحكم سليمان اليهود بأحكام التوراة.

الفرع الخامس عشر: زكريا ويحي:

عندما توفى سليمان بغت اليهود وطغت وفسدت وأرسل الله فيهم النبي تلو الآخر ولم يتم إصلاح أحوال اليهود إلى أن قدم إليهم بختنصر من بابل فدمر بيت المقدس وقهر اليهود وشتتهم في كافة الأنحاء بعد أن أسر الرجال واستولى على كل عير وعرض وسبى النساء ومن أنبياء هذه الفترة شعياء وأرميا ودانيال وعزير وكلهم حاولوا إصلاح أحوال اليهود وردهم إلى أحكام التوراة ولكن جهود هؤلاء الأنبياء لم يُقدّر لها إصلاح أحوال اليهود لاستفحال الفساد ومروق الناس انتهى السبي البالبلي وعاد بنو إسرائيل من أرض بابل إلى بيت المقدس وبلاد الشام وانتظمت أمورهم ولم يزالوا يحدثون الأحداث ويعود الله عليهم بفضله ورحمته ويبعث فيهم الرسل والأنبياء ففريقاً يكذبون وفريقاً يقتلون حتى كان ممن بُعث فيهم من أنبيائهم زكريا ويحي وعيسى وكانوا من آل بيت داود وكان ممن بُعث في بني إسرائيل زكريا بن يحي ويحي بن زكربا وعيسى بن مريم وقد عاش زكريا بن يحي منذ بُعث في بني إسرائيل وهو يترأس علماء اليهود ويقود المعبد ويحكم بينهم ويسوسهم بأحكام التوراة وعند سن مائة وعشرين عاماً بُشّر بيحي قال تعالى "يا يحي خذ الكتاب بقوة وآتيناه الحكم صبياً"، وظل زكريا وابنه يحاولان إصلاح اليهود جهدهما ولكن كانت نهايتيهما القتل على أيدي اليهود.

الفرع السادس عشر: عيسى بن مريم آخر أنبياء بني إسرائيل إلى اليهود:

ثم كان ميلاد عيسى بن مريم آخر رسل الله وأنبيائه إلى بني إسرائيل، وهو من أولي العزم وأُنزل عليه الإنجيل ثاني أهم الكتب الإلهية بعد التوراة وعيسى بن مريم هو الرسول الذي بُعث منذ مولده في اليهود الذين فسدوا وطغوا وقتلوا يحي وزكريا وجحدوا العمل بتعاليم التوراة، فكان مبعث عيسى لإصلاح اليهود الذين لم يجد معهم أي إصلاح جاهد عيسى بن مريم من أجل إصلاح مجتمع اليهود وأيده الله في ذلك الجهاد بروح القدس وهو جبريل عليه السلام وأنزل عليه الإنجيل مكملاً ومتمماً للتوراة التي أنزلها على موسى فالكتابان والشِرعتان نزلا في اليهود لإصلاح مجتمعهم الذي نزل فيه كل الرسل والأنبياء بدءً من إسحاق ويعقوب وانتهاءً بعيسى بن مريم بالإضافة إلى بعض الأنبياء الذين بعثوا من بعده وهم قليلون.

وقد بعث عيسى بن مريم برسله لمجتمعات أخرى فقد أرسل إلى قرية إنطاكية رسولين فلما كذبهما أهل هذه القرية عزز برسول ثالث فلما كذبوا الرسل الثلاثة أرسل الله عليهم جبريل فصاح فيهم صيحة فإذا هم خامدون واشتد أذى اليهود لرسول الله عيسى بن مريم وكذّبوه وقذفوه وأمه عليهما السلام وأطبقوا عليه ليقتلوه كما قتلوا يحي وزكريا وغيرهم من الأنبياء ونجّاه الله منهم بأن توفاه ورفعه إلى السماء وظل حواريوه ينشرون ما جاء به من قيم ومبادئ وأخلاق تلقوها من الإنجيل الذي بلّغهم إياه من الوحي الإلهي قال تعالى "إني متوفيك ورافعك ومطهرك من الذين كفروا" وتوفّى الله عيسى بن مريم أي أماته ثم رفعه إليه وطهره من رجس اليهود وبعد عيسى بن مريم تخوّل الله اليهود بمزيد من الأنبياء الذين لم يُقدّر لهم إصلاح أحوال اليهود بالرغم مما بذلوه.

وعمد اليهود كدأبهم إلى تقتيل أنبياء الله ومجاهرة الله بالكفر ما جعلهم نكال الآخرة والأولى وأخبر الخالق العظيم عنهم وعن أفعالهم وطباعهم في محكم التنزيل.

الفرع السابع عشر: يونس بن متى [أهل نينوى]:

كان يونس رجلاً صالحاً يتعبد في جبل وكان في قرية من قرى الموصل يُقال لها نينوى وهي التي نشأ فيها إبراهيم أبو الأنبياء وكان قوم يونس يعبدون الأصنام فبعثه الله إليهم ينهاهم عن الكفر ويأمرهم بالتوحيد.

وكان يونس لا يصبر على الناس فلحق بالجبل يعبد الله تعالى فيه ولما أيس يونس من إيمان قومه دعا عليهم فقيل له ما أسرع ما دعوت على قومك ارجع إليهم فادعهم أربعين ليلة أخرى فإن أجابوك وإلا فإني مرسل عليهم العذاب فرجع ودعاهم سبعاً وثلاثين ليلة فلم يجيبوه ولكنهم عندما أيقنوا بالعذاب تابوا إلى الله توبة نصوحاً وكشف الله عنهم العذاب.

ولم يشأ يونس أن يرجع إلى قومه وقد كذبوه فانطلق معاتباً ربه مغاضباً قومه فأتى البحر وركب السفينة هرباً ويأساً ثم أُلقي في البحر فالتقمه الحوت وبعد أن مكث في جوفه أياماً ألقى به على ساحل نينوى حيث تصالح مع قومه وصلُح حالهم.

وكانوا من قلائل الأقوام الذين تابوا إلى الله ورفع عنهم العذاب (للتفصيل ارجع إلى شِرع التوحيد الكبرى في القرآن العظيم للمؤلف).

المطلب الثاني: طبيعة المجتمعات التي نزل فيها تشريع الإصلاح:

أوضحنا في التفصيل السابق كيف جاء التشريع الإلهي الإصلاحي من أجل إصلاح المجتمعات الآدمية وبعث الإله الخالق بالرسل والأنبياء إلى تلك المجتمعات من أجل إصلاحها ولأن الخالق العظيم هو العدل فقد أراد أن يقيم الحجة على أفراد تلك المجتمعات، حتى إذا أهلكهم يكون قد أهلكهم بذنوبهم.

وبنظرة تحليلية على المجتمعات التي تناولناها في العرض المتقدم نكتشف أن المجتمعات التي نزل فيها التشريع الإلهي الإصلاحي تسودها خصائص وقواسم تجهض مساعي الإصلاح.

الفرع الأول: انقسام المجتمع إلى طبقتين:

وفق سنة الله في خلقه تنقسم كافة المجتمعات الإنسانية منذ نشأتها إلى قسمين أو طبقتين قسم أو طبقة تملك الثروة ومصادرها وتملك معها النفوذ والسيطرة وقسم أو طبقة لا تملك من الثروة إلا قليلها أو لا تملك منها ولا من مصادرها شيئاً وبين هذين القسمين أو هاتين الطبقتين يوجد قسم أو طبقة وسطى.

ويقود هذا الانقسام إلى ثلاث نتائج مؤثرة في المجتمع بكامله النتيجة الأولى هي سيطرة الطبقة الأعلى على الطبقة الأدنى وتوجيهها كما تريد والنتيجة الثانية هي تغلغل الحقد والضغينة ونشوب صراع معلن أو مضمر بين الطبقتين والنتيجة الثالثة هي تبعية أفراد الطبقة الدنيا لدين ومعتقدات الطبقة العليا السادة الكبراء وفي معظم الأحوال تفرض تلك التبعية فرضاً.

الفرع الثاني: سفاهة المعتقدات الدينية:

لقد كان للدين والبحث عن القوة المطلقة التي أوجدت الوجود وخلقت الكون وجوده الذي ساد معظم المجتمعات ففي كل مجتمع وُجد القلة القليلة من البشر التي داومت على البحث عن الإله وكانت تتوارى عن الناس حتى لا ترمقها الأنظار المؤرقة ولا تزلقها الألسنة الحداد فتفشي سرها التي تريد الحفاظ عليه وكتمانه حتى يكشفه الله.

وفي كل مجتمع كذلك وُجد الدين بشكله الشعبوي الذي فرضته الطبقة الأعلى على من سواها وتشكل هذا الدين من أفكار ومعتقدات ساذجة وسفيهة تتماهى مع سذاجة العقل الذي فكّر فيها وعقلها

واستقبلها واعتقدها وسلّم وآمن بها.

وجماع هذا الدين هو تأليه وعبادة المثيل أي اتخاذ المخلوق سواء كان حياً أو جامداً إلهاً ومعبوداً وهذه نظرة ضد السمو والترقي إلى ذات الإله الجليلة العظيمة والإخلاد إلى الأرض وتقديس الدنيئ الوضيع وهذه أمارات الجهل والسفه التي تأصلت لدى الماجنين المتنفذين في تلك المجتمعات.

فكيف لعقل أن يقبل أن يكون إلهه مخلوقاً من جنسه؟! يستوي معه في كونه مفعولاً به وليس فاعلاً مقدوراً عليه وليس قادراً مقهوراً وليس قاهراً طارئاً وليس أزلياً، فان وليس باقياً أبدياً إن الإنسان الذي يعتقد هذا المعتقد يملك عقلاً سفيهاً ومعتقداً مبتذلاً تافهاً غير جدير بالاعتبار.

الفرع الثالث: الانحدار القيمي والتدني الأخلاقي:

تعاني المجتمعات التي أرسل الله إليها التشريع الإصلاحي من جائحتي الإنحدار القيمي والتدني الأخلاقي ففي ظل هذا الإنقسام الطبقي والصراع الخفي بين أفراد تلك المجتمعات وفي ظروف سفاهة وابتذال المعتقدات الدينية ليس ثمة مكان للقيم وليس ثمة وجود للأخلاق أو المبادئ والمثل فلم تجد الدعوات الأخلاقية القيمية التي جاء بها الرسل والأنبياء.

وظلت هذ المجتمعات نهباً لقانون القوة والجبروت وتم سحق وإذلال الصغار والمضطهدين من قبل السادة الكبار وساد الظلم والقهر ومن ثم أصبحت تلك المجتمعات في أمس الحاجة إلى التشريع الإلهي الإصلاحي.

الفرع الرابع: الصراع بين رسالات الإله وبين المترفين المفسدين:

لم يسمح المترفون المفسدون لأحد بأن ينافسهم على السيطرة على هذه المجتمعات وعندما نزل التشريع الإلهي الإصلاحي أصبح يمثل ألد أعداء هؤلاء المترفين المفسدين لأن ذلك التشريع أضحى ملاذاً للمضطهدين والضعفاء الذين التفوا حول المرسلين بذلك التشريع وصاروا أنصارهم كما دعى التشريع الإصلاحي إلى العدالة والمساواة واستنكف الكبراء أن يتساووا مع البسطاء المضطهدين الذين شرعوا يتمردون ويثورون على المترفين المتنفذين ويتملصون من سيطرتهم وهيمنتهم ولم يشأ الكبار أن يفقدوا سيطرتهم على عبيدهم الذين يُخرجون لهم الثروة من مصادرها.

المطلب الثالث: التوحيد والإسلام والإيمان لزوم الإصلاح:

أوضحنا فيما ذكرنا حال إطلالتنا على المجتمعات البشرية التي اختصها الله بالتشريع الإصلاحي أن هذه المجتمعات لم تكن على اتصال بالإله الخالق لأنها لم تشغل نفسها بالتوصل إليه والتواصل معه ولم تجب دعوة الرسل والأنبياء الذين أُرسلوا إليهم برسالات التوحيد والإسلام والإيمان.

ومن ثم ظلت تلك المجتمعات على غيها وضلالها إلا اللمم وكان مآلها أن أخذها الله أخذ عزيز مقتدر وكانت عاقبتها خسرى وتنبهنا حالات وأوضاع المجتمعات التي ذكرناها إلى أن الإصلاح المترتب على التشريع الإلهي له حيثياته وشروطه ومتطلباته التي ينبغي أن تمهد له وتدعم نجاحه وإيناع ثماره.

الفرع الأول: التوحيد أساس الوجود وحتمية الإصلاح:

إن توحيد الإله الخالق وإفراده بالعبادة دون شريك هو أساس الوجود وهو كذلك حتمية الإصلاح فلا إصلاح في مجتمع لا يوّحد الله لأن التوحيد هو مصدر الهداية ومنه تُستمد كل عناصر الإصلاح من غذاء للروح وتهذيب للجوارح وتسديد للعقل وترشيد للتفكير وللفكر وتقويم للفعل وللسلوك إن المجتمعات التي أُرسل إليها رسل الله وأنبياؤه لم تكن تعرف الله ولم تكن توحّده ومن ثم فلم تكن تعبده ولذلك عندما جاءتها رسالات الإله بما تتضمن من تعاليم التشريع الإصلاحي لم تطرح على تلك المجتمعات ولم تطلب منها مباشرة اتباع تلك التعاليم بل طلبت منها بداءة التعرف إلى الإله الخالق وتوحيده وإفراده بالألوهية والعبادة وذلك لأن الإله الواحد الأحد الخالق هو مصدر التشريع الإصلاحي فكيف لمجتمع لا يعرف مصدر ذلك التشريع ولا يوحده ولا يعبده ولا يعتقد في أنه خالقه أن يتلقى ذلك التشريع ويحققه.

الفرع الثاني: الإسلام والإيمان لزوم الإصلاح:

إذا قُدّر للمجتمع أن يعتقد في وجود الله الواحد الأحد فعليه بعد ذلك أن يعبده وذلك بأن يسلم إليه ويؤمن به وبرسالاته وبرسله وبملائكته وبالحساب وبالحياة الآخرة وبالثواب وبالعقاب عندئذ يكون المجتمع مهيئاً لاستقبال التشريع الإصلاحي الذي تتضمنه الرسالات الإلهية وتكون استجابة

المجتمع لذلك التشريع وما ينتج عنه من متطلبات وتغييرات إيجابية تنقل المجتمع إلى وضعية الصلاح.

ولا يُكتفى بوضع المجتمع على وضعية الصلاح بل هناك ما لا يقل أهمية عن ذلك في تلك المجتمعات التي أسلم أفرادها وآمنوا بعد توحيد الله وهو أن تحافظ تلك المجتمعات على وضعية الصلاح من خلال التمسك بالأصول والقواعد المتعلقة بالتشريع الإصلاحي ومن ثم منهج الله الذي يضبط حركة الإنسان في الحياة.

المطلب الرابع: تشريع إصلاح العقل والتفكير والفكر:

توافقاً مع طبيعة الإنسان ذي العقل والتفكير ما فوق الغريزي يبدأ التشريع الإصلاحي الإلهي بمخاطبة ذلك العقل كما يكلّف الرسل والأنبياء بنقل الخطاب إلى ذلك العقل وتلّمس السبل من أجل إقناعه يالمنطق والحكمة والموعظة الحسنة وهذا المنطق الدعوي أنزله الله مع كافة الشِرع.

الفرع الأول: التشريع الإصلاحي الإلهي بدأ بالعقل والتفكير والفكر:

كان دأب التشريع الإلهي الإصلاحي في كافة المجتمعات التي أوردناها في حديثنا هو البدء بمخاطبة العقل وقد أمر الخالق الشارع بذلك فقال جلّ وعلا "ادعو إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن إن ربك هو أعلم بمن ضل عن سبيله وهو أعلم بالمهتدين" (النحل 125).

والدعوة بالحكمة والموعظة الحسنة والجدال بالتي هي أحسن تتم عن طريق العقل والتفكير والحكمة من خطاب العقل هو كونه المدخل الوحيد والضروري للإقناع والاقتناع والاعتناق والاعتقاد.

وتبدو صعوبة هذه العملية المتراكبة والمعقدة في المجتمعات المستقبلة للتشريع الإصلاحي الإلهي في طبيعة تكوين عقول أفراد تلك المجتمعات ذلك التكوين الذي قوامه أفكار ومعتقدات السابقين من هذه الأمم والتي توارثتها الأجيال حول الإله والخلق وتسيير الكون ومآله وجميعها أفكار ومعتقدات لا يضبطها منطق سوي.

الفرع الثاني: خطاب الرسل والأنبياء للعقل:

لقد أيقن الرسل والأنبياء الذين جاءوا بالتشريع الإلهي الإصلاحي ما علّمهم الله إياه من مخاطبة عقول أفراد مجتمعاتهم بالمنطق وتعليمهم المحاججة والتفكير الرشيد قال تعالى على لسان قوم نوح "قالوا يانوح قد جادلتنا فأكثرت جدالنا فأتنا بما تعدنا إن كنت من الصادقين" (هود 32) وقال قوم عاد لهود الذي أراد إصلاح مجتمعهم الفاسد قال تعالى على لسانهم "قالوا يا هود ما جئتنا ببينة وما نحن بتاركي آلهتنا عن قولك وما نحن لك بمؤمنين" (هود 53) وقال الله تعالى على لسان قوم ثمود لصالح الذي خاطب عقولهم "قالوا ياصالح قد كنت فينا مرجواً قبل هذا أتنهانا أن نعبد ما يعبد آباؤنا وإننا لفي شك مما تدعونا إليه مريب" (هود 62) وقال تعالى على لسان قوم مدين "قالوا ياشعيب أصلواتك تأمرك أن نترك ما يعبد أباؤنا أو أن نفعل في أموالنا ما نشاء إنك لأنت الحليم الرشيد" (هود 87).

المطلب الخامس: تشريع إصلاح الفعل والسلوك:

في ترتيب التشريع الإلهي الإصلاحي يعقب خطاب العقل خطاب الفعل والسلوك وليست هذه التراتبية تلقائية ولكنها مشروطة وشرطها أن يفلح خطاب العقل فإذا أفلح خطاب العقل تبعه خطاب الفعل والسلوك الذي سيكون سهلاُ ميسوراً بل وتلقائياً أما إذا لم يفلح خطاب العقل فلن يجدي ولن يكون منطقياً الشروع في خطاب الفعل والسلوك.

وبالرغم من هذه الارتباطات التي تبدو عضوية إلا أن الرسل والأنبياء دعاة التشريع الإلهي الإصلاحي في الأغلب الأعم كانوا يدعون إلى إصلاح الفعل والسلوك بشكل متزامن مع الدعوة إلى إصلاح العقل والتفكير والفكر.

الفرع الأول: العلاقة بين الدعوة إلى إصلاح العقل والفكر والدعوة إلى إصلاح الفعل والسلوك:

إن إعمال منطق العقل الآدمي يفضي إلى قيام علاقة عضوية بين الدعوة إلى إصلاح العقل والفكر وبين الدعوة إلى إصلاح الفعل والسلوك ووفق هذا الترتيب فالخالق العظيم ميز الإنسان بالعقل لأنه مناط الإرادة المنفردة ومناط حرية الاختيار وهو كذلك مدخل ومستقبِل محتوى رسالات الله.

ومن ثم فالدعوة إلى الإصلاح لا بد من أن تمر على العقل ثم إما أن تستقر به أو يطردها من مستقره أو مخزونه هكذا يتحدد الطرف الأول للعلاقة بين الدعوة إلى إصلاح العقل والفكر وبين الدعوة إلى إصلاح الفعل والسلوك وهو الطرف المخاطب بالدعوة والخطاب.

ثم تبدأ العلاقة في التشكل من خلال الارتباط والتشابك مع الطرف الآخر للعلاقة فإذا قبل العقل دعوة إصلاح العقل والفكر كانت الفرصة مهيأة لاكتمال العلافة وذلك بانتصاب الطرف الآخر للعلاقة.

حيث تتحول الدعوة من العقل الذي قبلها واستقرت به إلى الفعل والسلوك الذي سيتكيف معها وتطبعه حسب طبيعتها ومعنى ما تقدم أن في اكتمال العلاقة وفق الوصف المتقدم ما يفيد أن الدعوة قد أفلحت وآتت أكلها وجمعت بين العقل والفكر والفعل والسلوك أو قد تحدث حالة من الانقطاع فلا تقوم للعلاقة قائمة حيث ينتفي وجود الطرف الآخر من الأساس وفي عدم اكتمال تلك العلاقة ما يفيد أن الدعوة لم تفلح في اقناع العقل ومن ثم لم تتجاوزه إلى الفعل والسلوك وهذا ما حدث مع معظم الأمم والمجتمعات التي بادت وهلكت فثمة تواقف إذاً بين طرفي العلاقة فقبول العقل لدعوة إصلاحه يتوقف عليه ظهور الطرف الآخر للعلاقة وهو إصلاح الفعل والسلوك أما إذا لم يقبل العقل بدعوة إصلاحه فلا وجود لدعوة إصلاح الفعل والسلوك من الأساس.

الفرع الثاني: عدم جدوى الدعوة إلى إصلاح الفعل والسلوك إذا لم تجد الدعوة إلى إصلاح العقل والفكر:

لقد باشر وداوم أنبياء ورسل الله على نشر دعوة إصلاح الفعل والسلوك بشكل متزامن مع الدعوة إلى إصلاح العقل والفكر وليس بشكل تراتبي تواقفي كما قدمنا آنفاً وذلك لثلاثة أسباب:

السبب الأول أن التزامن في الدعوة للإصلاح بشقيه يثبت ويجلّي الارتباط العضوي بين شقي الإصلاح فلا بد من أن يؤدي أولهما إلى ثانيهما فلو قبل العقل والفكر دعوة الإصلاح ولم ينقلها إلى الفعل والسلوك فلا وجود لها ولا جدوى منها السبب الثاني أن الخالق العظيم أراد أن يبيّن لتلك الأقوام والمجتمعات أن فسادهم يشمل العقل والفكر وكذا الفعل والسلوك والإصلاح لا بد من أن يشمل الإثنين معاً وأن إصلاح أي من الشقين دون الآخر لا يجدي السبب الثالث أن الدعوة إلى إصلاح الفعل والسلوك إذا حدث واستجاب لها الناس وأصلحت من أفعالهم وسلوكاتهم فقد تبرز

منطقية وسداد الدعوة لإصلاح العقل والفكر وذلك لأن الأفعال والسلوكات أبلغ تأثيراً وأظهر بياناً من العقل والفكر وهذا ما حدى بالرسل والأنبياء لأن يقرنوا بين الدعوتين معاً ويلحوا في الأولى كما أن الإله الخالق أردف الإيمان به بالعمل الصالح.

المطلب السادس: الإعراض عن الإصلاح والتصدي له ومواجهته:

لنا في موقف الأمم البائدة من التشريع الإصلاحي بشقيه أبلغ حكمة حيث يدلل ذلك الموقف على مسئولية الناس عن أفكارهم وأفعالهم وسلوكاتهم وهذا هو عينه القدر فلو شاء الله لهدى تلك الأمم إلى إصلاح عقولهم وأفكارهم وكذا أفعالهم وسلوكاتهم ولقضى عليهم بالإصلاح رغماً عنهم أو فعل ذلك عنهم ولكنه ترك لهم حرية الاختيار وفق إرادتهم الحرة المنفردة فكان أن اختاروا الضلال وتركوا الهدى وهذا الاختيار علمه الله منذ الأزل ومن ثم فهو لم يفعل ذلك عنهم ولم يأمرهم به ولم يقض عليهم بذلك.

لقد أعرضت المجتمعات التي أرسل الله إليها الرسل والأنبياء لتدعوها إلى إصلاح العقل والفكر والفعل والسلوك عن تلك الدعوة ولم تعرها أدنى انتباه بل وصفت الرسل والأنبياء ومن تبعهم من تلك المجتمعات بالسفه والجنون والكذب حتى يتجنبهم الناس ولا يستمعون لما يدعونهم إليه قال تعالى ".. ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة ولكن ليبلوكم فيما آتاكم.. الآية".

ولم تكتف تلك المجتمعات بالإعراض والرفض والتكذيب بل تجاوزت ذلك إلى التصدي لتلك الدعوات ومواجهة الرسل والأنبياء ومن تبعوهم بالصراع العضوي الذ ي بدأ بالاعتداء عليهم ثم قتالهم وقتلهم.

المبحث الثاني
تشريع لإنشاء مجتمع جديد
[مجتمع دولة الإسلام الأولى]

لم يعرف التشريع الإلهي الإصلاح فقط بل عرف كذلك التشريع المتعلق بتأسيس وإنشاء مجتمع جديد وكانت رسالة الإسلام هي الرسالة الوحيدة والخاتمة التي جاءت بتشريع يؤسس لمجتمع جديد وبدأ التشريع الإلهي التأسيسي بتشريع إصلاحي بدأ ينزل من عند الله منذ بدء الدعوة إلى شِرعة الإسلام وبعثة الرسول الكريم وكان لذلك التشريع أهميته في التنبيه إلى طبيعة المجتمع الجديد الذي سيخلو من الموبقات والمفاسد التي أنهى وجودها التشريع الإصلاحي التمهيدي الذي سيعدّل أفكار ومعتقدات مجتمع العرب المكيين وسيفرغ عقولهم مما علق بها من أفكار ومعتقدات فاسدة ثم يذرها قاعاً صفصفاً لاستقبال معتقد التوحيد وملحقاته كذلك ومن عظيم الحِكم أن يتضمن ذلك التشريع الرامي إلى تأسيس مجتمع جديد آليات إصلاح ذلك المجتمع الناشئ.

المطلب الأول: التشريع الإصلاحي التمهيدي في شريعة الإسلام:

شريعة الإسلام هي شريعة خاتمة أعقبت كل الشرائع وأحكمت أسس وأصول وقواعد تلك الشرائع بأن حوت كل ما يحتاجه الإنسان بشقيه الروحي والمادي من ضوابط تمكنه من إقامة حياة طيبة تفضي به إلى حياة طيبة أبدية خالدة لقد شاء الإله الخالق أن يقدّم للتشريع الإلهي المنشئ لمجتمع جديد بتشريع تمهيدي يعمد نحو إصلاح مفاسد ونقائص المجتمع الذي نزلت فيه شريعة الإسلام متخولاً كلاً من العقل والفكر والفعل والسلوك بما يمحو ما ترسخ فيها من أفكار وسلوكات فاسدة ثم تزويدها بأخرى سديدة رشيدة قويمة.

الفرع الأول: تشريع لإصلاح العقل والفكر:

تضمن القرآن العظيم منذ تنزيله على الرسول الكريم نسقاً من الأفكار والقيم والمبادئ التي توجهت إلى عقول العرب المكيين التي نزلت فيهم رسالة الإسلام لكي تطهرها مما عشعش وترسّب فيها من أفكار فاسدة سيئة موروثة من عقول الآباء والأجداد التي كانت أكثر فساداً وسوءً.

وبدأ هذا النسق بأهم ما في الوجود وهو عقيدة التوحيد، فشرع القرآن الكريم في التركيز على تسفيه أفكار المكيين وأفكار آبائهم فيما يتعلق بالإله الخالق والإسلام لذلك الإله والإيمان به والإحسان في كل فكر وفعل وسلوك.

وقيومية الإله وهيمنته على الكون والوجود وقبضه للكون والوجود وإفناء الموجودات والمخلوقات والكائنات.

وعودتها إليه للفصل فيما بينها ومجازاتها عن أفعالها في الحياة الدنيا وخلود الناس في الكون الخالد الأبدي وفي مقابل تلك الأفكار والمعتقدات الفاسدة تم الدفع بحقائق التوحيد ومن ثم نشأت مساجلة عقلية فكرية بين القرآن العظيم وبين أفراد مجتمع الكفار المكيين العرب أفحمتهم وأعجزتهم عن المواجهة الفكرية التي كانت بمثابة مرحلة تمهيدية.

لإفراغ تلك العقول مما علق بها من أفكار موبوءة وتهيئتها لاستقبال معتقدات وأفكار جديدة أسسها التوحيد والإسلام والإيمان.

وكانت قسوة هزيمة كفار مجتمع المكيين بشكل نهائي في المساجلة الفكرية التاريخية مع القرآن العظيم كفيلة بأن تدفع بأؤلئك المشوشين إلى الطريق الذي لا يجيدون سوى السير فيه وهو الصراع العضوي مع رسول الإسلام ومن أسلم وآمن معه وكانت تلك هي نهاية السجال الفكري مع الكفار وبداية الانزلاق إلى الصراعات العضوية التي مهدت لنشأة المجتمع المسلم الجديد بعد هجرة الرسول إلى يثرب.

الفرع الثاني: تشريع لإصلاح الفعل والسلوك:

كذلك تضمن القرآن العظيم منذ تنزيله على الرسول الكريم نسقاً من الأحكام والحدود كان هدفها الرئيس هو إصلاح سلوكات وأفعال أفراد مجتمع مكة وما حولها من القرى والقضاء على كافة النقائص والمفاسد التي يقترفونها.

وذلك واضح في السور والآيات المكية أي التي نزلت على الرسول في مكة قبل هجرته إلى المدينة وتأسيسه لمجتمع جديد فمفاسد وموبقات مثل الزنا ووأد البنات والربا وشرب الخمر والقمار والميسر والقتل وتوريث النساء كرهاً والجمع بين الأختين والاسترقاق كانت قد تفشت واستشرت في مجتمع الكفار العرب المكيين وكان من الضروري القضاء عليها قبل الانطلاق إلى المجتمع الجديد وذلك بتحريمها وتغليظ العقوبات على من يجترح تلك المفاسد والموبقات التي أفسدت مجتمعاً بكامله وحولته إلى مرتع للرذيلة وفي هذه المرحلة التمهيدية مر مجتمع كفار مكة بنفس الظروف التي مرت بها المجتمعات التي قدمنا لها في المبحث الأول فتوزع المجتمع بين من صدّق بالدعوة وأكثريتهم ضعفاء وأقليتهم من السادة، وبين من كذّب بها وجلهم من السادة الكبار.

وكما حدث في المجتمعات التي تحدثنا عنها حدث في مجتمع مكة فقد خاض الكفار الصراع مع الرسول الكريم ومن آمنوا به في مكة حتى وصل إلى نهايته في تخطيط الكفار لقتل الرسول الذي هاجر إلى مجتمع جديد يؤسس فيه للمجتمع الذي أرسله الله من أجل إنشائه وكان ذلك هو الفارق الأول إلى جانب فارق آخر وهو أن الرسول الكريم لم يدع على قومه ولم يسأل الله أن يعذبهم أو يهلكهم بل كان يسأله أن يهديهم إلى الإسلام والإيمان وأن يُخرج من أصلابهم من يوحّده ويدعو لدينه وقد أُجيب سؤله ! وكان نسل تلك الأصلاب هم عناصر المجتمع الجديد.

المطلب الثاني:أركان الدولة الإسلامية في المدينة المنورة:

لقد بدأت الحضارة الإسلامية عربية وفي هذه المرحلة الجنينية من عمر الحضارة الإسلامية برز الطابع العربي للحضارة الإسلامية أو بعبارة أكثر دقة الحضارة العربية الإسلامية وقد جسدت دولة المدينة المنورة التي أسسها الرسول الكريم مرحلة الحضارة العربية الإسلامية ومن ثم يمكن القول بأن الحضارة العربية الإسلامية بدأت بالفكر والسلوك والنموذج العربي الإسلامي قبل أن تتحول إلى إسلامي عام يجمع كافة المسلمين من كل عنصر وعرق وقد تجلى الطابع العربي في دولة المدينة وفي تشكيل مجتمعها الإسلامي.

فور هجرته إلى يثرب شرع الرسول الكريم في وضع أسس وأركان الدولة وتمثلت تلك الأركان في ترسيخ وتأصيل ثلاثة أنظمة على النحو التالي:

الفرع الأول: النظام السياسي:

ارتكز النظام السياسي في عصر النبوة الزاهر على قاعدة سياسة أمور المسلمين من خلال تشريعات إلهية وأخرى نبوية تمثلت الأولى في القرآن الكريم وتجسدت الثانية في السنة النبوية المطهرة والثانية مكملة لما غاب في الأولى ومفصلة لما أُجمل فيها ومفسرة لما خفي فكان الرسول على رأس الدولة يسوس أمورها بالاعتماد على مصدري التشريع السابقين وهو في سياسته للدولة يستعين بعموم المسلمين من خلال قيمة الشورى التي أمره بها الخالق عز وجل وشكّل هو صلى الله عليه وسلم نموذجها التنظيمي الذي تمثل في صحابته الأجلاء وبصفة خاصة من حضروا بدراً لقد تحددت أهداف الدولة الإسلامية منذ نشأتها على يدي الرسول الكريم في الدعوة إلى عقيدة التوحيد ونشرها ثم العمل بكتاب الله وإقامــة شرعه ثم الدفاع عن الإسلام الذي بدأ يتجسد في شكل دولة قويــة الأركان ثم إعمار الأرض وقضاء حوائج الناس ليحيوا حياة طيبة.

كذلك تعزز النظام السياسي الإسلامي بنسق من القيم تمثلت في الحرية والإخاء والمساواة والعدالة والشورى وكانت هذه القيم بمثابة الضابط لسلوك النظام السياسي وهو بصدد تحقيق أهداف الدولة الإسلامية هذا إلى جانب قيمة النصح والتوجيه التي شاعت في كافة أمور وشؤون الدولة حيث يتوجب على كل من يتولّى أمراً من أمور المسلمين أن يسمع لنصيحة من يلقي إليه بها لمصلحة عموم المسلمين.

ولعل المتأمل للنظام السياسي في دولة الإسلام الأولى التي أقــامها الرسول الكريم يمكنه أن يستنبط الطابع العربي الخالص الذي وسم كافة مفردات ذلك النظام وكذا حركته وآلياته ناهيك عن أهدافه وغاياته ثم قيمه ومبادئه ومن ثم فقد كان النظام السياسي في دولة الإسلام الأولى التي أقامها الرسول الكريم نظاماً عربياً خالصاً نبع من بيئة العرب فحمل خصائص البساطة والبداوة والأصالة وحتى القبلية وقد تمكن الرسول الكريم من إبراز الجوانب المشرقة من تلك الخصائص والتغاضي عن الجوانب المشينة.

ويمكن للمحلل المتابع أن يقابل ذلك النظام بطابعه العربي الخالص مع النظام السياسي الذي سينشأ في عهد الأمويين ثم العباسيين فيما بعد حيث سيتحول ذلك الطابع العربي الصرف ويحل محله طابع آخر إسلامي جامع لكافة الحضارات والثقافات التي احتواها الإسلام.

وضمها في كنفه ثم صهرها في بوتقته فأخذ من الفرس ومن الرومان ومن الأتراك ومن المغول ومن البربر ومن الفرنجة وكل هذه الأمم قد وسعها الإسلام في حضارته الإسلامية العظيمة.

الفرع الثاني: النظام الإداري:

كذلك ارتكنت دولة الإسلام الأولى التي شيدها الرسول الكريم على نظام إداري اتسم بالبساطة والكفاءة والفعالية وُضعت فيه كذلك اللبنات الأولى للنظام الإداري الإسلامي ولكنه اتسم كسابقه النظام السياسي بالسمة العربية الخالصة وظل على هذه الحالة حتى نهاية عهد أبي بكر الصديق خليفة رسول الله وأول الخلفاء الراشدين.

ثم بدأ في التحول إلى النظام الإداري الإسلامي الذي اقتبس أول ما اقتبس من الفرس ونظامهم الإداري ويُعتبر الديوان الذي اقتبسه الخليفة الراشد الثاني عمر بن الخطاب من الفرس ذو دلالة في هذا الصدد ومن ثم يمكن القول بأن النظام الإداري كان أسبق من النظام السياسي في التخلص من السمات العربية الخالص.

فالنظام الإداري بدأ في التنصل التدريجي من عروبته منذ خلافة عمر بن الخطاب أما النظام السياسي فقد بدأ ذلك التنصل منذ عهد بني أمية وواصل ذلك التحلل في عهد العباسيين.

ومنذ تأسست الدولة الإسلامية في المدينة المنورة والنظام الإداري صنو النظام السياسي يتبعه في تغييراته وتطوراته وذلك في مرحلة الحضارة العربية الإسلامية واستمر كذلك في فترة الحضارة الإسلامية إلا أن الثابت أن النظامين السياسي والإداري كانا ركنين من أركان الدولة الإسلامية وهي في مرحلة العروبة.

الفرع الثالث: الاقتصاد الإسلامي:

كان الركن الثالث فيما يتعلق بأركان الدولة الإسلامية الأولى التي أسسها الرسول الكريم في يثرب هو تأسيس اقتصاد تعتمد عليه الدولة الناشئة بمجتمعها الذي هو في طور التشكيل وقد استلزم تأسيس ذلك الاقتصاد اتخاذ مجموعة من المراحل والإجراءات التي تمثلت في الآتي:

البند الأول: تحديد موارد الدولة الناشئة: أول ما فكر فيه الرسول الكريم بمشورة من حوله من السابقين الأولين من المهاجرين والأنصار هو تحديد موارد الدولة الناشئة.

وتحديد الموارد والبحث عنها ارتبط عضوياً بظهور الالتزامات المادية والإنفاق الذي يتطلبه العمل العام من أجل نشر الدعوة وتسيير شؤون المجتمع وقد تبلورت موارد الدولة الإسلامية الناشئة

مبدئياً وبصفة أساسية في موردين على النحو التالي:

أولاً: المورد الأول:تمثل في الأموال الخاصة والثروات التي يملكها المهاجرون والأنصار وتبرعوا بجزء منها لبيت مال المسلمين ومن ثم فقد كان رأس المال الخاص والثروات الشخصية هي أول مورد من موارد الدولة الإسلامية وركيزة أساسية في اقتصادها الناشئ وقد تباينت قيم الأموال التي تطوع بها المهاجرون والأنصار كل حسب مقدرته المادية ورغبته فكان الأمر تطوعياً صرفاً ولم يتدخل فيه عنصر الإجبار أو الإلزام ولكنه اختلط بالبعد الديني الشعائري التعبدي إلى أن صار في حكم الفريضة (الصدقة) وكان الإسهام الذاتي الشخصي في موارد الدولة الناشئة في يثرب يأتي في أشكال مختلفة فهناك الأموال النقدية والأموال العينية في صورة أنعام وعقارات وضياع وحتى عتق رقاب العبيد الذين أسلموا.

ثانياً: المورد الثاني: تجسد في البدايات الأولى للبحث عن مصادر عامة للثروة يملكها المجتمع بأكمله وتملكها الدولة.

وكان أول مورد في هذا السياق هو إنماء الثروات التي تبرع بها المهاجرون والأنصار وآلت إلى الدولة وطرق الإنماء هي التي وضع أسسها الرسول الكريم وفق التشرع الإلهي للشأن الاقتصادي.

أما ثاني مورد فقد كان خاصاً بتملك الدولة للأراضي التي لم تكن ملكاً لأحد من أهل يثرب وأصبح من حق الدولة تملكها واستصلاحها وزراعتها.

أما ثالث مورد فقد تعلق بالغنائم التي آلت إلى المسلمين من معاركهم ضد مشركي مكة وكانت أول غنائم ذات شأن في هذا المنحى هي غنائم غزوة بدر الكبرى.

ثم نما هذا المورد وتضخمت مردوداته وأصبح يعول عليها عندما تعددت بعثات المسلمين إلى الأحياء العربية المختلفة أما رابع مورد فقد تمثل في الصدقات قبل أن تُفرض الزكاة وهو مورد اختياري له علاقته ذات الخصوصية بالإيمان والشعيرة والعبادة والمقدرة المادية وخامس مورد كان في الزكاة عندما فرضت وظلت الصدقات مورداً تطوعياً ولكنه ذو شأن وحجمه في تنام مستمر.

البند الثاني: خلق فرص للعمل والإنتاج: بالرغم من أن كافة جهود المسلمين الأوائل في دولة المدينة وتحت إمرة الرسول الكريم كانت موجهة في مجملها للجهاد وبالذات في شكله العضوي المتجسد في صد الاعتداءات الباغية لأهل مكة ومن تحالفوا معهم من أجل وأد العقيدة الجديدة ونموذجها الحركي المتمثل في الدولة الناشئة.

وبالرغم من ذلك لم يتوان الرسول الكريم منذ ولوجه إلى يثرب في أن ينمّي لدى المسلمين روح الإنتاج والعطاء والعمل والضرب في الأرض وإعمارها

وقد كان أهل مكة بطبيعتهم لديهم الاستعداد الفكري للعمل والإنتاج وبصفة خاصة في مجال التجارة وإنماء الثروات واستثمارها وعليه فقد كان الرسول الكريم في أوقات الاستعداد للقتال وملاقاة الأعداء يوجه جهود المسلمين إلى العمل والإنتاج من خلال خلق فرص لذلك العمل بسيطة ولكنها مثمرة فهي بسيطة بما يتواءم مع طبيعة المجتمع الناشئ والزمن الذي نتحدث عنه ولكنها مفيدة لأصحابها وللمجتمع فهي تدر عليهم دخلاً يساعدهم على الحياة ويحقق مصالح المجتمع في ذات الوقت وكان المقصد هو أن يعوّد المسلمين على العمل المثمر المفيد لصاحبه وللناس ويحوّل كافة المسلمين القادرين إلى طاقة خلاقة منتجة.

البند الثالث: إنماء الموارد المتاحة في المجتمع: كانت موارد المجتمع المسلم الأول في المدينة المنورة محدودة وبسيطة ولكنها كانت محل اهتمام الرسول الكريم وسعى حثيثاً نحو إنمائها لأكثر من غرض حتى يمكن مواجهة متطلبات ونفقات الدولة الجديدة والمجتمع الناشئ وبصفة خاصة أعباء الجهاد من أجل رد التعديات على الدين الجديد ودولته ونشر الدعوة في ربوع بلاد العرب وحتى يمكن خلق فرص عمل للمسلمين واستثمار طاقاتهم وكان للإنماء صور وأشكال عديدة كتثمير أموال الصدقات والزكاة وتشجيع الأعمال المنتجة.. الخ.

البند الرابع: ترشيد الإنفاق قدر المستطاع: منذ بداية هجرته إلى يثرب ثم إقامته فيها وتأسيس الدولة الإسلامية والرسول الكريم يعتمد للمسلمين أسلوب الاقتصاد والرشد في الإنفاق والسلوك الاقتصادي إجمالاً.

وكان ذلك نابعاً من طبيعة المنهج الإسلامي في الاقتصاد فالاقتصاد الإسلامي يعتمد أساساً على هذه القاعدة الأساسية كما كان نابعاً كذلك من تواضع موارد الدولة الإسلامية الناشئة واعتمادها

على تبرعات المسلمين المقتدرين من المهاجرين والأنصار كما كان نابعاً أخيراً من كون اقتصاد الدولة الإسلامية لا يزال في مرحلة النشأة ولم تكن مصادر ثروته قد تحددت بعد.

البند الخامس: التناسق والتناغم منذ البداية بين القطاعين العام والخاص: بالرغم من أن التمييز بين القطاعين العام والخاص قد تبلور بالشكل المتعارف عليه في زماننا إلا أنه يمكن من خلال عملية القياس التمييز فعلياً بين رأس المال الخاص بالمسلمين والذي ساهم في اقتصاد الدولة وبين رأس مال آخر كان الرسول الكريم والصحابة يتصرفون فيه باسم المسلمين جميعاً وباسم دولتهم وكان ثمة تناغم وتنسيق بديعان بين هذين النوعين من رأس المال أو الثروة.

وكانت هذه من البداية هي طبيعة العلاقة بين رأس المال أو الثروة الخاصة وبين رأس المال أو الثروة العامة التي تخص المجتمع والدولة، ولم تكن تلك العلاقة أبداً علاقة صراع وتنافس بل كانت دوماً علاقة تلاقي وعناق لمصلحة مجتمع المسلمين.

واستمر ذلك أساساً من أسس الاقتصاد الإسلامي فالقطاع الخاص قطاع اجتماعي مثمر وفعال يراعي مصلحة أصحاب رأس المال ويراعي معها مصلحة المجتمع كذلك والقطاع العام يخدم الجميع ويتحمل تبعات المجتمع وينبري للقيام بالمهام والتبعات التي يعجز عنها أو لا يقدر على القيام بها القطاع الخاص.

البند السادس: توزيع الثروة من خلال توزيع مقدرات الإنتاج والإنماء: لم يلجأ الرسول الكريم وهو بصدد وضع أسس اقتصاد الدولة الإسلامية الناشئة إلى سلب أموال الأغنياء وتوزيعها على الفقراء من أجل توزيع الثروة كما يفعل أو يقول بذلك المعاصرون بل كان يعمد صلى الله عليه وسلم إلى قاعدة اقتصادية ثبت الآن جدواها وعلميتها بل وعبقريتها وهي توزيع مقدرات الإنتاج والإنماء قبل توزيع ثمار ذلك الإنتاج والإنماء ومن شأن هذه القاعدة أن تثري وتغني الفقراء من خلال خلق فرص العمل والإنتاج لهم وتحويلهم إلى طاقة منتجة وبذلك تخلق الثروة وتمتلكها وتساهم من خلالها في اقتصاد المجتمع ومن ثم خُلقت ثروات جديدة مع الحفاظ على ثروات الأغنياء وتحول المجتمع إلى مجتمع منتج أمّا أن يتبرع الأغنياء بجزء من ثرواتهم لإخوانهم المسلمين مثلما حدث بين الأنصار والمهاجرين فهذا أمر اختياري تطوعي ولم يكن إجباراً فكثير من المهاجرين رفض أن يأخذ من أموال الأنصار وانطلق إلى الضرب في الأرض وعمل في التجارة وأصبح من أغنى أغنياء المسلمين وما من شك في أن هذه القاعدة تحقق للمسلمين وللمجتمع المسلم نطاق الغنى.

البند السابع: مسؤولية الدولة والمجتمع عن عموم الناس: كذلك اعتمد الرسول الكريم قاعدة أخرى من قواعد الاقتصاد الإسلامي لدولة المدينة وهي مسؤولية الدول والمجتمع عن عموم المسلمين بل والناس أجمعين وهذه القاعدة لها بعداها الاقتصادي والاجتماعي فهي تحقق مبدأ الضمان المادي والاقتصادي لأفراد المجتمع بشكل مستديم وتخلق في ذات الوقت المجتمع المتماسك المتكاتف وقد تجسدت تلك القاعدة موضع التحليل في تحقيق مبدأي الضمان الاجتماعي والتكافل الاجتماعي فالضمان الاجتماعي تقوم به الدولة تجاه مواطنيها غير القادرين على العمل أو غير المتوفر لهم فرص العمل حيث تضمن لهؤلاء وأولئك الحياة الطيبة أما التكافل الاجتماعي فيقوم به أفراد المجتمع القادرون تجاه غير القادرين من خلال الزكاة والصدقات ومن خلال هذين المبدأين ينشأ مجتمع متماسك وقوي.

البند الثامن: الطابع العربي للاقتصاد: إلى جانب ما تقدم من أصول وقواعد وضعها الرسول الكريم لإقامة اقتصاد إسلامي، برز الطابع العربي لاقتصاد دولة المدينة وقد تجلى ذلك في خاصية القدرة الفائقة لدى العرب على التأقلم مع الظروف الصعبة والمعطيات الطبيعية غير المواتية وتحويل كل ذلك إلى منطلقات قوة لخلق الثروة وإنمائها وهذا عينه ما تم في مجتمع المدينة أول دولة إسلامية في التاريخ فمن مقدرات هذه المدينة المتواضعة خلق العرب دولة قوية باقتصادها ونظاميها السياسي والإداري مكّنت للعقيدة الجديدة لكي تندفع بقوة في انطلاقتها الأولى وتحقق من ورائها أهدافاً عظيمة تمثلت في حضارة واعدة آتت أكلها للمسلمين وللإنسانية جمعاء.

المطلب الثالث: تشكيل النظام الاجتماعي: إقامة المجتمع الإسلامي الأول:

تزامن مع إقامة أركان الدولة الثلاثة التي أشرنا إليها فيما سلف قيام الرسول الكريم بتشكيل النظام الاجتماعي وإقامة المجتمع المسلم الأول مجتمع المدينة المنورة أول مجتمع مسلم في التاريخ وأساس دولة الإسلام إلى الأبد وقد بدأت عملية التشكيل بإقرار نسق القيم الاجتماعية الإسلامية وقد تم ذلك التشكيل من خلال عمليتين واسعتي النطاق تمتا على النحو التالي:

الفرع الأول: إقرار نسق القيم الاجتماعية الإسلامية:

من خلال مصدري التشريع المعتمدين للعقيدة الإسلامية والمتمثلين في القرآن الكريم والسنة المطهرة أقرّ الرسول العظيم نسق القيم الاجتماعية الإسلامية.

وقد انضوى تحت ذلك النسق زمرة من القيم التي شكلت عمد المجتمع المسلم الأول وقد تمثلت تلك القيم في قيمة الإخاء الذي بدأ به مجتمع المدينة المسلم.

ثم في قيمة التكافل الاجتماعي الذي لازم قيمة الإخاء واستمر سمة أساسية من سمات المجتمع المسلم في كل مكان.

ثم في قيمة العدالة الاجتماعية التي تعتبر هي الأخرى سمة جامعة لخصال عديدة من خصال المجتمع المسلم ومحققة لأهداف ذلك المجتمع كمجتمع يصبو نحو الفضيلة.

ثم في قيمة المساواة التي تممت كل ما تقدم من قيم وسيجتها جميعاً بحصن من الأهداف والغايات النبيلة.

الفرع الثاني: صياغة أصول وقواعد النظام الاجتماعي:

تأسيساً على نسق القيم الاجتماعية ثابر الرسول الكريم على صياغة أصول وقواعد النظام الاجتماعي في دولة المدينة المنورة على أساس التشريع الإلهي الذي تضمنه القرآن العظيم من خلال ما يلي من بنود:

البند الأول: التقريب بين الفئات والشرائح باستخدام نسق القيم الإسلامية: وقد بدأ ذلك بالمؤاخاة بين المهاجرين والأنصار ثم بتحسين الوضع المادي لفقراء المهاجرين وأهل الصفة ثم بتعزيز الوضع المادي للمؤلفة قلوبهم.

البند الثاني: جعل العمل مصدراً للثروة والتملك، وكذلك توزيع مقدرات الإنماء ومصادر الثروة إضافة إلى تفتيت الثروة بين أكبر عدد ممكن من أفراد المجتمع وتحقق ذلك بتحريم كل من الاكتناز والربا.

البند الثالث: الإلغاء التدريجي للرق والاسترقاق: وهنا تمركز سلوك الإسلام من أجل تحقيق هذا الغرض على ثلاثة مرتكزات مهمة: كان أولها في اعتبار الرق وضع قائم وحالة مؤقتة جاء التشريع الإلهي لكي يقضي عليها بطريقة تتواءم مع طبيعة المجتمع العربي وكان ثانيها في اعتبار الرق وضعية مرفوضة والأصل هو حرية الإنسان لأن الروح واحدة والعَرَض لا كرامة له عند

الخالق وكان ثالثها في أن القيم الإسلامية مثل الحرية والعدالة والمساواة ترفض الرق وتحاربه والقيم الإسلامية هي قيم إنسانية بثها الخالق العظيم في الكون ليكتشفها الإنسان ويطبقها قي مجتمعه.

البند الرابع: وضع المرأة في مكانها الصحيح في النظام الاجتماعي من خلال إبرازها ككيان مستقل في النظام الاجتماعي وكذا في المساواة بينها وبين الرجل في الطبيعة الإنسانية فالروح واحدة ثم من خلال الحقوق التي كفلها الإسلام لها كل هذه التدابير المرتبطة بقيم ومبتدئ أخلاقية جاء بها التشريع الإلهي لخلق مجتمع جديد.

المطلب الرابع: سمة الكفاحية في المجتمع المسلم الأول والتشريع الإلهي المرافق:

بعد أن وقفنا على دولة الإسلام الأولى ومجتمعها الناشئ، تقفز أمامنا سمة أساسية اتسمت بها تلك الدولة وهي سمة الكفاحية والأمر الذي لا شك فيه هو أن دولة المدينة قد استمدت تلك السمة من العقيدة الإسلامية وقد تجسدت في تعبيرات وأشكال محددة كانت كما يلي:

الفرع الأول: محدودية الموارد الطبيعية وندرة مصادر الثروة:

كشأن كافة بلاد العرب اتسمت المدينة المنورة موضع دولة الإسلام الأولى ومجتمعها الناشئ بالظروف والمعطيات الطبيعية الصعبة والموارد النادرة.

وقد فرض ذلك على مجتمع المدينة أن يناضل من أجل أن يستخلص من تلك المعطيات ما يمكن أن يتحول إلى مقدرات ومكنات تساعد بدورها ذلك المجتمع على التكتل خلف العقيدة المكافحة التي تحتاج إلى كافة أشكال الدعم لتشرع في انطلاقتها الأولى وقد تكلل ذلك النضال بفعل عوامل عدة بنجاح منقطع النظير جلّى التشريع الإلهي الموجّه نحو إنشاء المجتمع المسلم خصائص ذلك التشريع وحيثيات وضوابط وموجبات تطبيقه.

الفرع الثاني: محدودية إمكانات نشر العقيدة والدفاع عنها ضد الأعداء:

كان لابد من ترجمة الموارد المتاحة إلى إمكانات ملائمة لنشر العقيدة والدفاع عنها ضد الأعداء المتربصين بها وإذا كانت الموارد المتاحة متواضعة فقد كانت الإمكانات المترتبة عليها كذلك متواضعة وقد استلزم ذلك الاستعاضة عن محدودية الإمكانات المادية وذلك بإمكانات أخرى ذات طبيعة معنوية تتصل بالروح والوجدان تتضح من خلال العنصر التالي.

الفرع الثالث: الاعتماد على العزم والإصرار وقوة الإيمان:

وهنا تجلت الكفاحية في أبهى صورها فالإمكانات المادية المتواضعة تم تعزيزها بإمكانات أقوى وأمضى خلقتها العقيدة في نفوس معتنقيها إمكانات لا تعتمد على المادة ولكنها تعتمد على المعنى والجوهر والروح تلك كانت قوى العزم والإصرار والإيمان فقد كان يمكن للمسلم أن يقاتل دون عدة كاملة للحرب وكان يمكن أن يقاتل راجلاً وقد يقاتل جائعاً وفي كل هذه الأحوال كان يبلى بلاءً حسناً.

الفرع الرابع: قوة البعد الأخلاقي:

لقد بثت عقيدة التوحيد في معتنقيها قوة عارمة وطاقة جبارة جعلت العظائم تصغر في أعينهم والإمكانات المتواضعة كافية لتحقيق المعجزات وبالرغم من كل ذلك كانت هناك قيم التواضع والصدق والأمانة والإخلاص والإحسان إلى الناس وعدم الثأر أو معاقبة الأعداء إلا بالمثل إلى آخره من القيم والأخلاق التي أصبحت أهم ركن في حضارة الإسلام التي انطلقت مع العقيدة الإنسانية العالمية المكافحة لقد كانت أول ارتباطات العقيدة المكافحة بالحضارة الإسلامية إذاً هو دولة المدينة المنورة فقد كانت أول إفراز لانطلاق تلك العقيدة فالانطلاقة الأولى أفرزت دولة المدينة التي هي نواة الحضارة الإسلامية من خلال مجتمع مسلم تأسس على التشريع الإلهي ومن ثم أصبحت الشرائع الإلهية أصول النظام الاجتماعي الذي نشأ من استخلاصات مجتمع غريب جمع المتناقضات الفكرية والمجتمعية والحضارية والاقتصادية والسياسية.

المطلب الخامس: التشريع الإلهي لإنشاء المجتمع الجديد يحمل آليات إصلاحه:

التشريع الإلهي الذي حملته رسالة الإسلام من أجل تأسيس المجتمع المسلم كان له هدف آخر يحمل حكمة بالغة وهو القدرة على إصلاح ما يمكن أن يحدث في ذلك المجتمع الناشئ من مفاسد ونقائص وموبقات ويشمل ذلك الإصلاح العقل والفكر وكذا الفعل والسلوك وهذا يعني أن المجتمع يصلح نفسه ذاتياً من خلال آليات يحملها التشريع الإلهي المنشئ للمجتمع.

الفرع الأول: إصلاح العقل والفكر:

لعل أول وأهم وأبدع وأحكم ما جاء به التشريع الإلهي المنشئ للمجتمع المسلم هو أن ذلك التشريع ذاته يحمل ما يصلح عقل وفكر أفراده في حال إصابتها بالفساد وتتمثل آلية ذلك الإصلاح في أن الإسلام والإيمان بالاختيار والإرادة الحرة المنفردة وليسا بالإكراه والجبر ومن شأن هذه الآلية أن تدع للعقل الفرصة للمفاضلة والاختيار ما دام حياً فيمكنه وباختياره المطلق أن يسلم ويؤمن ويبقى على ذلك مادام حياً ويمكنه التحول إلى غير ذلك إن أراد لأنه يملك العقل المميز والإرادة المنفردة فله أن يميز بين الرشد والغي وما يترتب على كلٍ منهما من جزاء من جنسه كما أن الله قد بيّن للناس طريقي الهدى والضلال وهذا الوضع ملازم للإنسان طيلة حياته، فهو دائماً مخير بين أن يستمر على إسلامه وإيمانه وإحسانه أو أن يتحول عن ذلك.

قال تعالى "يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله حق تقاته ولا تمتن إلا وأنتم مسلمون.." الآية وقال تعالى "وقل الحق من ربكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر.." الآية ومشيئة الكفر التي وردت في الآية هي بعد إيمان فالإنسان دوماً مخير بين الإيمان برغبته واختياره وإرادته وبين ما دون ذلك ومن شأن هذا الوضع المميّز للإنسان على بقية المخلوقات أن يجعله في حلٍ من أي ضغط أو إكراه أو إجبار ما يمتّعه بميزة الاستعداد والصلاحية للتفكير الحر والاختيار المجرد من أية ضغوط مربكة أو مشوشة ومن ثم فعاقبة تفكيره تعود عليه قال تعالى "إن أحسنتم أحسنتم لأنفسكم وإن أسئتم فلها.." الآية فإحسان التفكير والفكر والعمل والاختيار للنفس والعكس هو أيضاً لها كذلك تضمّن التشريع الإلهي المنشئ للمجتمع آلية أخرى لإصلاح العقل والتفكير والفكر وهي الجدال والمحاججة بالتي هي أحسن ومن شأن إعمال هذه الآلية أن تعطي الفرصة للعقل لكي يتفاعل بحرية وإرادة، ويُرشّد من طريقة تفكيره ويُخرج ما لديه من أفكار ويظل هكذا لديه القدرة على مراجعة كل الرؤى والوجهات والأفكار والآراء وفق المنطق الذي يرى أنه يصل به إلى التقييم الصحيح.

وفي الختام يأتي القرآن والسنة كمرجعيات نهائية لضبط العقل والفكر معاً فهاتان المرجعيتان يقدمان الأمثل من الأساليب والوسائل والآليات التي تضبط التفكير الآدمي وتضع له القواعد التي تحفظه من الجنوح والشطط مثل التظر والتأمل والتدبر والاستقراء والاستنباط إلى غير ذلك من قواعد الاستدلال العقلي.

الفرع الثاني: إصلاح الفعل والسلوك:

كذلك يتضمن التشريع الإلهي المنشئ للمجتمع ما يصلح فعل وسلوك المسلم المؤمن وذلك تعويلاً على ما جاء في القرآن والسنة من قواعد لضبط السلوك فالقرآن الكريم يقدم نموذج السلوك الإنساني الفردي والجماعي وحتى المؤسسي في كافة مجالات الحياة الإنسانية فالقرآن يعلم المسلمين والمؤمنين ما يريد الله منهم أن يفعلوه في كافة شئون حياتهم ويعلمهم كذلك المنهج الذي ينظم علاقاتهم مع بعضهم ومع كل عناصر الوجود كذلك أمر التشريع الإلهي بشكل مباشر وصريح بالاقتداء والتأسي بالرسول الكريم والتعلم منه كافة أمور وشئون الحياة قال تعالى "كما أرسلنا فيكم رسولاً منكم يتلو عليكم آياتنا ويزكيكم ويعلمكم الكتاب والحكمة ويعلمكم ما لم تكونوا تعلمون" (البقرة 151)، وقال تعالى ".. واتقوا الله ويعلمكم الله والله بكل شيئ عليم" الآية.

الفصل الثالث
الشرائع الإلـهية والمجتمع

ننتقل في هذا الفصل إلى دراسة وتحليل دور الشرائع الإلهية في المجتمعات البشرية والأخيرة هي المستقرات التي تستقر فيها المجموعات البشرية بصورة دائمة وتترسخ فيه علاقات أفرادها حيث تنشأ شبكة كثيفة ومعقدة من الارتباطات فيما بينهم وتنظم هذه الشبكة وتضبطها منظومة من التشريعات وهذه التشريعات إما أن تُستوحى وتُستنبط من الشرائع الإلهية وتُعرف بالتشريعات الشرعية وإما أن يصيغها أفراد تلك المجتمعات وتُعرف بالتشريعات الموضوعة أو القانونية.

ويشتمل المجتمع البشري موضوعياً ووظيفياً على ثلاث مفردات تصيغها وتشكلها وتضبطها تلك التشريعات سواء كانت شرعية أو قانونية.

وأول مفردة في تلك الثلاثية هي النظم التي يتم صياغتها بناء على تلك التشريعات مثل النظام السياسي والنظام الاقتصادي والنظام الإداري وفي التشريع الإلهي وسائل وآليات صياغة هذه النظم أما التشريع القانوني فيعد خصيصاً لصياغة تلك النظم.

أما ثاني مفردة في تلك الثلاثية فتتمثل قي التنظيمات التي يتم تشكيلها داخل النظم لكي تفعّلها وتحركها من أجل القيام بوظائفها وتحقييق أهدافها فكل نظام يحوي جملة من التنظيم تعتبر بمثابة المحركات والمفعلات للنظام وهذه التنظيمات يتم تشكيلها وفقاً لما جاء في التشريع الإلهي مسبقاً.

والمفردة الثالثة في تلك الثلاثية هي السلوك الإنساني ذلك الذي يصدر عن الإنسان بوحي من عقله وبمحض إرادته وهذا السلوك يوزع نوعياً على مناحي ومناشط الحياة فهناك السلوك

الاجتماعي وهناك السلوك السياسي وهناك السلوك الاقتصادي وكافة هذه السلوكات توضع لها ضوابط وتقييمات وتقويمات.

وهذه الضوابط والتقييمات والتقويمات قد تستوحى من التشريعات الإلهية التي جاءت في الرسالات الإلهية وقد توضع لها نماذج وضوابط قانونية من صناعة البشر وتنصب دراستنا وتحليلنا هنا على السلوكات التي تضع نماذجها وضوابطها التشريعات الإلهية.

إن التشريع الإلهي يتخوّل المجتمعات الإنسانية بالحفظ والرعاية والتطوير وذلك من خلال صياغة النظم وتشكيل التنظيمات وضبط السلوكات ويمكننا تحليل هذه الحقيقة من خلال المباحث الثلاثة التالية:

المبحث الأول: صياغة النظم.

المبحث الثاني: تشكيل التنظيم.

المبحث الثالث: ضبط السلوك.

المبحث الأول
صياغـة النظ م

يتدخل التشريع الإلهي المنشئ للمجتمع في كافة جزئيات النظام الذي يمثل أهم ما في المجتمع والعلاقة بين التشريع الإلهي لدى من يؤمنون بالله ويسلمون له والنظام جد قوية فهي علاقة عضوية تجلّي حقيقة أن التشريع الإلهي هو صانع النظام وصائغ كل جزئية من جزئياته أما فيما يتعلق بغير المسلمين فالوضع مختلف حيث يتم صياغة النظام وفق أفكار ورؤى وآراء إنسانية.

المطلب الأول: تعريف النظام [المنهاج]:

النظام مفهوم وظيفي مستعار من علم البيولوجيا أو وظائف الأعضاء وهو يعني مجموعة أجزاء (أبعاض) بينها علاقات متبادلة تعمل معاً من أجل تحقيق هدف معين بما يجعلها تبدو في النهاية كلاً واحداً ومن ثم فالنظام حسب الفكر الموضوع هو مجموعة من المؤسسات والتنظيمات والسلوكات بينها علاقات متبادلة تتفاعل فيما بينها وتعمل معاً من أجل تحقيق هدف محدد يتعلق بوظيفة النظام وتبدو هذه المؤسسات والتنظيمات والسلوكات كما لو كانت كلاً واحداً مما تقدم نخلص إلى أن النظام هو آلية أو أداة أو وسيلة لتحقيق غاية عبر مجموعة مترابطة من العمليات.

فما هو منطق التشريع الإلهي في التعامل مع فكرة النظام؟ وما هو الأساس الذي وضعه الشرع لصياغة هذه الآلية.

لقد عرفت الشريعة الإسلامية النظام كأداة أو وظيفة مهمتها تحقيق غاية وهدف للمجتمع البشري من خلال مجموعة من العمليات والتفاعلات ولا يفترق في ذلك كثيراً مع الرؤية البشرية

الموضوعة فكيف إذن تعامل الإسلام مع فكرة النظام؟ وما هو مدلولها ومفهومها في المرجعيات الإسلامية؟

الشِرعة أو الشريعة هي أصل التشريع ومصدره والشِرعة أو الشريعة الإسلامية ترتكز على أساسين هما القرآن الكريم والسنة المطهرة ولابد من أداة أو وسيلة أو طريقة تضع ما يُكِنّه هذان المصدران من أحكام وأصول وقواعد موضع التطبيق أي وسيلة أو أداة تنقل الأحكام والأصول والقواعد من وضعيتها كنظريات وقواعد مجردة إلى أنماط سلوكية وممارسات عملية.

قال الله تعالى في وصف وتحديد المعنى المرادف لمفهوم النظام "إن الذين كفروا وظلموا لم يكن الله ليغفر لهم ولا ليهديهم طريقاً" (النساء 168) والطريق هو طريق الله وهو السبيل إلى الخير والسبيل هو الأداة التي تنقل وتوصل إلى غاية أو هدف وإذا كان الهدف أو الغاية هو شرع الله فإن الطريق هو الأداة أو الوسيلة التي تحقق شرع الله وتوصل إليه وقال تعالى كذلك "قالوا يا قومنا إنا سمعنا كتاباً أُنزل من بعد موسى مصدقاً لما بين يديه يهدي إلى الحق والى صراط مستقيم"(الأحقاف 30).

فالهداية إلى الحق فيما يتعلق بالاعتقادات والأحكام والأصول والقواعد أما الهداية إلى الطريق المستقيم فهي فيما يتعلق بالعمليات أو الواقع العملي التطبيقي فالطريق المستقيم وسيلة أو أداة تطبيق المعتقدات ونقلها إلى أرض الواقع وقال تعالى في تبيان صراط الله الذي هو المفهوم المناظر للنظام "وكذلك أوحينا إليك روحاً من أمرنا ما كنت تدري ما الكتاب ولا الإيمان ولكن جعلناه نوراً نهدي به من نشاء من عبادنا وإنك لتهدي إلى صراطٍ مستقيم*صراط الله الذي له ما في السماوات وما في الأرض ألا إلى الله تصير الأمور" (الشورى 52 و53) أي إنك يا محمد لتهدي الناس إلى الخلق القويم الذي يتضمنه شرع الله، وشرع الله يتضمن المعتقد ويتضمن كذلك طريقة ووسيلة نشر المعتقد والعمل به وتطبيقه بين الناس وهذا هو النظام وهذه هي مهمته.

وقال تعالى "وأنزلنا إليك الكتاب بالحق مصدَّقاً لما بين يديه من الكتاب ومهيمناً عليه فاحكم بينهم بما أنزل الله ولا تتبع أهواءهم عما جاءك من الحق لكلٍ جعلنا منكم شِرعةً ومنهاجاً ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة ولكن ليبلوكم في ما آتاكم فاستبقوا الخيرات إلى الله مرجعكم جميعاً فينبئكم بما كنتم فيه تختلفون" (المائدة 48).

ولقد سبق لنا أن أوضحنا معنى الشِرعة أو الشريعة وبيّنا أن الشِرعة أو الشريعة بشكل عام تتضمن المصادر الأساسية الأولية للدين الذي يتجسد في ما يجب أن تكون عليه علاقات الإنسان بخالقه وبذاته وبكل من حوله من عناصر الوجود وموجودات الكون.

وفي الإسلام الشِرعة تعني القرآن الكريم والسنة المطهرة اللذين يحويان الأصول والقواعد والأحكام أما المنهاج فهو الطريق الواضح السهل البيِّن والطريق يعني الوسيلة والأسلوب اللتين عن طريقهما تنتشر وتُطبَّق الأصول والقواعد والأحكام.

وعليه فالمنهاج الذي تضمنه كتاب الله هو ما وصفه الفكر الموضوع بالنظام مع الفارق في حجم وشمولية وظيفة المنهاج ومن ثم فالمنهاج هو الطريق أو الأسلوب أو الوسيلة التي تحقق بها الجماعة أهداف وجودها والتي ينبغي أن تكون في النهاية هي أهداف الدولة وأهداف المجتمع التي تمثله تلك الدولة.

المطلب الثاني: عناصر المنهاج الإسلامي:

للمنهاج الإسلامي المناظر للنظام في الفكر الموضوع عناصره التي يتكون منها والتي تعرّفه وتبيّن أجزاءه التي يتكون منها وعلاقاتها ببعضها وهذه العناصر تتوالى في منطلقات متتابعة يمكن توضيحها على النحو التالي:

الفرع الأول: هناك تماثل وتناظر بين النظام والمنهاج:

وهذا التناظر بين النظام والمنهاج يرد في المعني والتكوين والوظيفة وأسلوب التفاعل وشكل التعامل فمعناهما الطريق المؤدي إلى غاية نهائية ومقصد أخير وهما يتكونان من تنظيمات مشكّلة خصيصاً للنظام وكذلك من سلوكات تفعّل التنظيم وتحركة لكي يحقق أهداف النظام ومن ثم فالتنظيم يديره ويفعّله الإنسان وهو بدوره يفعّل النظام كذلك فوظيفة كل من النظام والمنهاج متشابهة إذ أنها في كل تعني تحقيق أهداف المجتمع التي تتمثل في الحياة الطيبة أو الرفاه الاقتصادي والاجتماعي ويشتمل كل من النظام والمنهاج على أسلوبين للتفاعل الأول التفاعل الذاتي أو الداخلي بين مكونات وأجزاء النظام أو المنهاج والثاني بين النظام أو المنهاج وغيرهما من النظم والمناهيج الأخرى.

كذلك يتعامل كل من النظام والمنهاج مع من سواهما بأسلوبين الأول التعامل أو التعاطي الإيجابي في شكل جدلية تبادلية والثاني هو التعامل أو التعاطي السلبي.

حيث يأخذ النظام أو المنهاج من نظرائه من النظم والمناهيج الأخرى ولا يعطيها ويعتبر التعامل أو التعاطي السلبي عيباً في كل قد يعوق قيامه بأداء وظائفه.

إن ما تقدم يجعل النظام في الفكر الموضوع لا يختلف عن المنهاج الإسلامي إلا في اللفظ والمسمى وحجم وشمولية وظيفة كل منهما ومصادر وجوده فكلاهما وسيلة وأداة وأسلوب لتحقيق أهداف معينة من خلال عمليات وتفاعلات خاصة.

الفرع الثاني: المنهاج ينطلق من منطلقات ثابتة ومحددة:

ينطلق المنهاج من الأصول والقواعد والأحكام التي تتضمنها الشِرعة الإسلامية من خلال عنصريها القرآن الكريم والسنة المطهرة وهذه الأصول والقواعد لا تتغير ولكنها في ذات الوقت تناسب كل زمان لأنها تحمل خاصية تمكنها من ذلك أما النظام في الفكر الموضوع فهو ينطلق من أفكار ونظريات وآراء واجتهادات بشرية صيغت وتشكلت لتحقيق أهداف آنية قصيرة الأجل قد تتغير في أي وقت ومن مكان إلى آخر.

الفرع الثالث: المنهاج عبارة عن وسيلة وأداة:

المنهاج في ذاته عبارة عن وسيلة أو أداة تتضمن أجهزة وهياكل يتم تشكيلها بأسلوب معين حتى يتسنى لها القيام بمهمتها وهذه الأجهزة والهياكل منها ما تم تحديده وتعيينه بالقواعد والأصول ومنها ما ترك تشكيله وصياغته لظروف ومتغيرات المجتمع ومرئيات القائمين على المنهاج الإسلامي وهذه الازدواجية هي التي ضمنت للمنهاج الاحتفاظ بأهم صفاته وهي مناسبته لكل زمان ولكل مكان.

فالأصول والقواعد جاءت من الخالق في التشريع الإلهي، ومن ثم فهي ثابتة راسخة لا تتغير ولا تتبدل وأما المتغيرات والمستجدات فيُترك مجال احتوائها وتطويعها والتعامل معها لأهل كل عصر وكل مكان لأنهم أول من يتعامل معها وأجدر من يفهمها وأقدر من يحتويها ويستفد منها ويتوقّى موبقاتها.

الفرع الرابع: للمنهاج وظيفة محددة:

تتمثل وظيفة المنهاج في تحقيق أهداف المجتمع أو الدولة وهذه الأهداف منها ما هو رئيس أساس وقد حددته الشِرعة الإسلامية ومنها ما هو فرعي ثانوي ترك تحديده وتعيينه لمرئيات القائمين على المنهاج الإسلامي وتلتقي الأهداف الأساسية مع الأهداف الفرعية ويحققا معاً الحياة الطيبة.

قال تعالى "من عمل صالحاً من ذكر أو أنثى وهو مؤمن فلنحيينه حياة طيبة ولنجزينهم أجرهم بأحسن ما كانوا يعملون"(النحل 97) والمنهاج هو آلية تحقيق الحياة الطيبة لأنه يعمل وفق منهج الله ويستمد وجوده من التشريع الإلهي.

الفرع الخامس: المنهاج ينصرف إلى تحقيق أهداف الدولة الإسلامية:

يحقق المنهاج أهداف الدولة الإسلامية بشكل شامل وعام في كافة نواحي الحياة من سياسية واقتصادية واجتماعية ومن ثم فهناك منهاج سياسي أو منهاج اقتصادي أو منهاج اجتماعي ولكن وفي ذات الوقت يمكن أن يكون ثمة منهاج واحد وله وظائف نوعية سياسية واقتصادية واجتماعية فالمنهاج هو النظام العام الأساس أي النظام السياسي وثمة أنظمة فرعية لمناحي الحياة الاجتماعية المختلفة.

المطلب الثالث: كيف يعمل المنهاج الإسلامي؟:

المنهاج الإسلامي ليس نظرية وهمية أو خرافية غايتها الدعاية للإسلام بأنه يمتلك تقاليع وموديلات شبيهة بما يمتلكه الفكر الموضوع ولكن المنهاج الإسلامي مفهوم وظيفي وجوهر واقعي ملموس من الأنماط السلوكية والممارسات الفعلية يعمل على أرض الواقع وتحيط به مجريات وتطورات ومتغيرات وثوابت ومستجدات له وظيفة لا يؤديها سواه ويحوي عدة عناصر ومفردات من ضرورات وجوده وصلب قوامه ولكن كيف يعمل المنهاج الإسلامي؟ يعمل المنهاج الإسلامي ويدير جزئياته ومفرداته ويحقق وظائفه ومهامه عبر دينامية تشترك فيها كل أبعاضه وذلك على النحو التالي:

الفرع الأول: الوسط:

يعني بالوسط الواقع أو الحياة بشمولها وعموميتها التي يوجد فيها المنهاج الإسلامي ويتفاعل معها وقد ذكرنا أن المنهاج الإسلامي يتولى تحقيق أهداف الدولة أو المجتمع.

ومن ثم فلا بد من أن يتعامل مع ذلك المجتمع الذي يتعايش معه ويعيش فيه وينقسم الوسط إلى مستويين:

البند الأول: المستوى الأول: وهو المستوى الأضيق والأكثر تماساً ومباشرة مع المنهاج وهو المجتمع الذي يعمل فيه ويتفاعل معه بكل ما يوجد في ذلك المجتمع من مكونات وعناصر.

البند الثاني: المستوى الثاني: وهو المستوى الأرحب والأقل تماساً ومباشرة مع المنهاج وهذا المستوى ينقسم بدوره إلى أكثر من مستوى فرعي.

فهناك المستوى الإقليمي أو مستوى المنطقة الجغرافية التي تقع فيها الدولة ثم هناك المستوى الأكثر اتساعاً ورحابة.

وهو العالم أجمع ويلاحظ أنه كلما زاد اتساع ورحابة الوسط قل احتكاك المنهاج به وقل بالتالي التفاعل والتأثير المتبادل بينهما.

الفرع الثاني: أهداف الدولة الإسلامية:

للدولة في الإسلام أهداف محددة حددتها مصادر التشريع في القرآن والسنة وتتمثل تلك الأهداف في ثلاثة أهداف:

أولاً: عبادة الله وإقامة شرعه في مجتمع الدولة الإسلامية.

ثانياً: إعمار الأرض وتحقيق مصالح أفراد المجتمع بكافة أشكالها الاقتصادية والاجتماعية وتحقيق الحياة الطيبة.

ثالثاً: الدعوة إلى الله من خلال الوظيفة الاتصالية التي هي أهم أهداف السياسة الخارجية للدولة الإسلامية.

الفرع الثالث: الدراسة واتخاذ القرارات وتحديد وسائل تحقيق الأهداف:

يتسلم المنهاج أهداف الدولة في مجال اختصاصه ويعكف على دراستها ويحدد لكل هدف من الأهداف الوسيلة الملائمة لتحقيقه.

ويقوم المنهاج بهذه العملية المركبة والمعقدة من خلال أجهزة محددة وبأسلوب وترتيب معين.

الفرع الرابع: وسائل تحقيق الأهداف:

تمثل وسائل تحقيق الأهداف النسق القيمي في المنهاج الإسلامي وتتمثل هذه الوسائل في العدالة والإخاء والمساواة والحرية والوظيفة الاتصالية للدولة وكل هذه القيم مستمدة من المرجعيات الإسلامية.

المطلب الرابع: وظائف المنهاج الإسلامي:

يختلف المنهاج الإسلامي عن النظام في الفكر الموضوع في كون الأول يؤدي وظائفه ومهامه بشكل عام وشامل لكل نواحي الحياة من سياسية واقتصادية واجتماعية فالمنهاج يحقق أهداف الدولة جميعها في كافة النواحي والمجالات أما النظام فهو وكما خُطط له يحقق أهدافاً محددة ويتولى وظائف بعينها داخل المجتمع.

وللإيضاح تجدر الإشارة إلى أن المنهاج الإسلامي وكما حددته الشريعة الإسلامية عبارة عن طريق أو أداة ووسيلة لتحقيق أهداف المجتمع في عمومه وشموليته أو الدولة كمنظَم ومرتَب لشئون المجتمع إلا أنه ينبغي التأكيد على أنه بالرغم من شمولية المنهاج الإسلامي في تحقيق أهداف المجتمع إلا أنه يحدد في داخله آليات معينة تتولى تحقيق تلك الأهداف حسب كل نشاط ومجال من مجالات الحياة فثمة آلية لتحقيق الأهداف الاقتصادية وثمة آلية لتحقيق الأهداف الاجتماعية وثمة آلية لتحقيق الأهداف الخارجية وهكذا في حين أن الأمر يختلف بالنسبة إلى النظام، فالنظام ينصرف فقط إلى تحقيق أهداف الدولة ذات الطبيعة النوعية على اعتبار أن ثمة نظماً أخرى مثل النظام السياسي والنظام الاقتصادي والنظام المجتمعي ينصرف كل منها إلى تحقيق أهداف الدولة كل في ما يخصه.

وهذا ما يثير في علم السياسة وفي الفكر السياسي الموضوع إشكال علاقة السياسة بشئون الحياة الأخرى من اقتصاد واجتماع وإدارة وثقافة إلى آخره فقد قامت ولا تزال معارك حامية بين

الدارسين والباحثين في مجالات العلوم السياسية والاقتصاد والاجتماع والإدارة حول من له الألوية ومن يوجَه الآخر السياسة أم الاقتصاد وتحزّب كل لرأيه ولم يتم التوصل إلى نتائج حاسمة.

وفيما يتعلق بالطرح الإسلامي في هذا الشأن فالأمر جد مختلف فنحن إزاء وضعية متميزة من التناسق الفكري والعقلي فهدف المجتمع المسلم يختلف عن هدف المجتمع غير المسلم فالأول أهدافه محددة ومرتبة وثابتة بثبات الشريعة الإسلامية أما الثاني فأهدافه غير محددة ودائمة التغيير من حقبة تاريخية إلى أخرى ومن حكومة معينة ونظام سياسي معين إلى حكومة أخرى ونظام سياسي آخر فكل حقبة تاريخية لها ظروف وتطورات وكل حكومة أو نظام سياسي له اهتمامات خاصة وأولويات متباينة.

فالمجتمع المسلم يستمد أهدافه ومبررات وجوده من الشريعة الإسلامية ومن ثم فهو يحدد أهدافه وأهداف الدولة بشكل واضح ومتميز ثم يحدد بالتالي طريقة ووسيلة تحقيق تلك الأهداف جميعاً ممثلة في المنهاج الذي يتولى تحقيق تلك الأهداف بشكل كلي شامل ويلاحظ أن أهداف المجتمع أو الدولة تحدد المنهاج الذي يتولى تحقيقها.

وفي المجتمع غير المسلم تختلف الأمور حيث يقسم المجتمع إلى عدة أنظمة فرعية سياسية واقتصادية واجتماعية وتعمل كل هذه النظم وترتبط ببعضها عبر علاقات ارتباطية تبادلية.

المبحث الثاني
تشكيـل التنظيـم

في هذا المبحث ننتقل إلى دراسة وتحليل دور التشريع الإلهي في تشكيل التنظيم الذي هو آلية تحريك وتفعيل النظام وآلية ضبط وتوجيه السلوك الآدمي.

والتنظيم في هذا الموضع عبارة عن مفهوم عام وشامل، ينصرف إلى الآلية أو الأداة التي تنقل الأفكار من طور النظر والفكر إلى واقع العمل والحركة.

وبعبارة أكثر دقة فالتنظيم هو آلية أو أداة التعامل مع الواقع فيما يتعلق بأشكال وصور النشاط الإنساني.

والتنظيم بمفهومه السابق كمفعّل للنظام وكعنصر من عناصر المجتمع المسلم له وقع خاص وطابع مميز لأنه مستمد من الشريعة الإسلامية.

المطلب الأول: تعريف التنظيم وعناصره:

يقصد بالتنظيم كما ألمحنا لتونا تلك الأشكال والبنى والهياكل التي يتم تشكيلها بهدف نقل الطروحات الخاصة بتنظيم وترتيب أوجه النشاط الإنساني من طورها الفكري كما جاءت في النظام إلى واقع الفعل والحركة ومن التعريف المتقدم يمكن تحليل عناصر التنظيم كمحرك ومفعّل للنظام على النحو التالي.

الفرع الأول: التنظيم بُنَى وأشكال وهياكل:

قلنا فيما سلف أن النظام بمثابة الأطر الفكرية لمؤسسات وهيئات تقوم بدور جوهري في تسيير الحياة الخاصة بالمجتمع المسلم ولا يستطيع النظام تفعيل وتشغيل وتحريك مؤسساته وهيئاته إلا من خلال التنظيم الذي يُنشئ بُنى وهياكل تقوم بنقل التصور والرؤية إلى واقع.

فالنظام السياسي يحدد الأطر الفكرية لمؤسساته وهيئاته في التشريع والتنفيذ والتنظيم هو الذي ينشئ البرلمان والوزارات ويفعّل كلاً منها لكي تقوم بالدور الذي حدده النظام السياسي لنفسه أو حدده له المجتمع من خلال الدستور المكتوب أو العرفي المتفق عليه بين أفراد ذلك المجتمع.

والنظام الاقتصادي يحدد الأطر الفكرية لمؤسساته وهيئاته في الشأن الاقتصادي والتنظيم هو الذي يُنشئ تنظيم البنوك والإئتمان والضرائب والجمارك إلى آخره.

والنظام الاجتماعي يحدد الأطر الفكرية لمؤسساته وهيئاته في الشأن الاجتماعي والتنظيم هو الذي يُنشئ تنظيم الضمان الاجتماعي والتكافل الاجتماعي وغيره من التنظيمات التي تنفذ خطة النظام في العمل داخل المجتمع وهكذا.

والمهم في التنظيم هو وظيفة البنى والأشكال والهياكل وليس شكلها فالوظيفة واحدة محددة لا تتغير من زمان إلى آخر ولا من مكان إلى آخر أما الشكل والهيكل فقد يتغير من زمان إلى آخر أو من مكان إلى آخر فيمكن للقبائل البدائية في مجاهل إفريقيا أن يجتمع نوابها في العراء أو في ظلال أجمة للتشاور في شئونهم واتخاذ القرار ويمكن لهذه القبائل بحياتها البدائية أن تتخذ من أحد الأكواخ مكاناً لإصدار وتوزيع ما اتفق على اعتباره أداة لتقييم السلع والمنتجات أو استخدام المقايضة كوسيلة للتبادل عبر موقع يتخذونه سوقاً.

الفرع الثاني: أسس وأصول التنظيم مستمدة من الشريعة:

كما كانت الشريعة أساس وأصل ومنبع النظام، كانت كذلك أساس وأصل ومنبع التنظيم فالشريعة تزوّد التنظيم بالنسق القيمي النوعي أي في السياسة والاقتصاد والاجتماع، وكذا بالنسق الأخلاقي لحركة البنى والأشكال والهياكل كذلك تفرض الشريعة على التنظيم منظومة مترابطة من المبادئ وهكذا تلقي الشريعة بسماتها وخصائصها على التنظيم ومن ثم فهي تؤثر على النظام في أفكاره وخططه وسياساته وطروحاته وتصوراته وتؤثر على التنظيم في حركته وترتيباته، والثابت أن لكل نظام وتنظيم أصولاً ومرجعيات يستقي كل منهما منها النسق القيمي ومنظومة المبادئ

والأخلاق وقد تكون تلك المرجعيات أفكاراً ورؤى ووجهات عقلية إنسانية وقد تكون تلك المرجعيات شرائع إلهية.

وتؤكد الاستخلاصات المنهجية التحليلية أن المرجعيات الإلهية المتمثلة في الشرائع الإلهية هي الأقدر والأكفأ والأصلح والأمثل من أجل فهم ومعالجة الدواخل والكوامن الإنسانية التي تتعاطى معها النظم والتنظيمات وقد لا حظنا أن القيم والمبادئ والمثل التي تؤسّس عليها النظم والتنظيمات المستمدة من الأفكار الإنسانية الموضوعة إما أنها مستوحاة من الشرائع الإلهية أو أنها تتفق معها إلى درجة التماهي في كثير من الأحيان لأن الشرائع تتفق مع الفطر السوية والعقل الرشيد.

الفرع الثالث: التنظيم ينقل الطروحات الفكرية إلى فعل وحركة:

بيّنا أن التنظيم يتوسط العلاقة والسياق الفكري والحركي بين النظام والسلوك الإنساني ومن ثم فالتنظيم هو استعداد النظام للانطلاق نحو السلوك الإنساني حيث يوحي إليه ويوجهه تلقاء الأفعال والتصرفات الأمثل في كافة مناحي ومناشط الحياة الإنسانية ثم هو في ذات الوقت المحرّك والمفعّل لتلك الأفعال والتصرفات من أجل تحقيق أهداف النظام.

وينبع مما تقدم أن التنظيم ينقل الطروحات الفكرية والرؤى والوجهات التي صاغها النظام في منظومة متناغمة إلى نسق منمّط وممنهج من الأفعال والحركات والتصرفات التي تنتهي إلى تحقيق الحياة الطيبة وفق منهج الله في الكون والحياة ويلتقي النظام والتنظيم في كلٍ من الشرائع الإلهية والفكر الموضوع حول غاية كلٍ منهما وهي الحياة المثلى ولكن ثمة نقطة خلاف جوهرية مفادها أن ليس كل النظم والتنظيمات التي أفرزها الفكر الإنساني الموضوع تبتغي تحقيق الحياة المثلى بل إن منها ما لا يريد إلا تحقيق أهداف خاصة لفئة من الناس في حين أن النظام والتنظيم المستوحى من الشرائع الإلهية لا يستهدف إلا إقامة الحياة الطيبة في كل زمان وفي كل مكان.

الفرع الرابع: التنظيم يربط بين النظام والسلوك:

يضع التنظيم الشكل النمطي للسلوك النوعي لأفراد المجتمع مثل السلوك الانتخابي أو السلوك الإداري أو السلوك الاقتصادي أو السلوك الإئتماني أو السلوك الاستهلاكي إلى آخره ويستقي التنظيم ترتيبات وتدابير وضوابط السلوك بكافة أنواعه من المرجعيات الخاصة بالنظام

سواء كانت شرعية أو عقلية إنسانية ولا يقتصر دور التنظيم على ذلك بل يتجاوز إلى تقييم السلوك وتقويمه وضبطه وتوجيهه.

والنظام بداءة صاغ طروحاته ووجهاته ورؤياه من المرجعيات الشرعية المتمثلة في القرآن الكريم والسنة النبوية وهو من خلال تلك الطروحات والوجهات والرؤى يضع أنماطاً قويمة للسلوك البشري بكل أنواعه ثم يوكل إلى التنظيم من خلال أبنيته وهياكله وضع هذا السلوك على أرض الواقع ومن ثم فالسلوك البشري لا يتماس مع النظام ولا يلتقي به مباشرة بل يحقق طروحاته ووجهاته من خلال التنظيم ويظل السلوك هو محرّك كلٍ من التنظيم والنظام.

المطلب الثاني: التنظيم ذو طبيعة عامة شاملة:

التنظيم كمقوم من مقومات المجتمع المسلم وكمحرّك للنظام إن هو إلا إجراءً وتدبيراً عاماً وشاملاً فهو فعل وحركة وليس فكراً وذلك لا يعنى أن لا تسبق التنظيم عملية إعداد نظري لكيفية إجرائه وتشكيله فهو حركة وفعل ولكنه ينطلق من منطلقات نظرية.

الفرع الأول: التنظيم إجراء وتدبير:

نخلص مما تقدم إلى أن التنظيم هو في جوهره إجراء وتدبير يعمد إلى تنميط وضبط ثم تقييم وتقويم السلوك البشري.

فهو يصنع ويشكل البنى والأشكال والهياكل الكفيلة بتلك العمليات المتحكمة في السلوك والموجهة والضابطة له وكذا المقوّمة له.

ومن ثم كان التنظيم أكثر حِراكية وأكثر تماساً وتعايشاً مع متغيرات ومستجدات المجتمع مقارنة بالنظام.

والتنظيم عبر حركة ارتدادية استرجاعية يزود ويغذي النظام بنتاج المتغيرات والمستجدات التي يغص بها المجتمع وما ينتج عنها من تطورات وتداعيات تلك التي يستقبلها النظام ويعكف على دراستها ثم يستدعي ويستحضر لها ما يعالجها ويصلحها ويقوّمها من المرجعيات الشرعية.

ويعنى ما تقدم أن التنظيم يتعامل ويتعاطى مع الوقائع والتطورات داخل المجتمع الإنساني تلك التي تنتج عن سلوكات الناس.

وذلك يجلي أن السلوك الإنساني هو المقصود والمستهدف من وراء الشرائع الإلهية التي شرعها الله وقيّضها لصنع وخلق السلوك القويم وذلك من خلال النظام والتنظيم.

الفرع الثاني: التنظيم ذو طبيعة عامة:

العمومية التي تنعت التنظيم تعني أنه يخاطب جميع أفراد المجتمع ولا يستطيع أحد أن يرفضه أو يعترض عليه أو يخرج عليه ولكن هذا لا يعني أنه لا يجوز لأي فرد في المجتمع أن ينتقض التنظيم ويظهر ما فيه من عيوب ويطلب تقويمه وتصحيحه ولا يعني ذلك نقض المرجعيات الشرعية التي استُقي منها التنظيم أو الحط من قدرها بشكل من الأشكال وعمومية التنظيم تجعل من المستحيل على أفراد المجتمع الاستغناء عنه بتنظيم خاص، تبتكره أو تشكله جماعة من الناس قل عددها أو كثر ولكن في ذات الوقت للتنظيمات الخاصة وجودها ومكانها ودورها في المجتمع ولكن شريطة أن تكون معلنة وتعمل وفق قوانين وضعها المجتمع وتستهدف تحقيق الصالح العام فالتنظيم العام وضعه المجتمع ويحقق أهدافه أما التنظيم الخاص فيضعه مجموعة من الناس لما يحقق مصالحهم ويتوافق مع مصالح المجتمع كذلك تجعل العمومية التنظيم أيضاً ذا طبيعة فوقية أي يأتي من أعلى وهذا من شأنه أن يمنح التنظيم سمة السلطوية حيث تفرضه السلطة العامة للدولة بما لها من صلاحيات ومسئوليات ترتيب حياة الناس داخل المجتمع وتصريف شئونهم من خلال التنظيم.

الفرع الثالث: التنظيم ذو طبيعة شاملة:

إن شمولية التنظيم تعنى استيعابه لكافة أمور وشئون الحياة، فكل شأن من شئون الحياة وكل أمر من أمورها يُنشئ له المجتمع تنظيماً وهذا يعني أنه عندما تكون الحياة مشمولة بالتنظيم في كل دقائقها وتفاصيلها فستكون هي الأكثر تحضراً ومن هنا ارتبطت شمولية التنظيم بدرجة ومستوى تقدمه وتحضره.

وبتحليل العلاقة بين التنظيم كآلية والشريعة الإسلامية كوجهة وتصور ورؤية لكيفية ترتيب الحياة الإنسانية يتبين أن هذه العلاقة هي علاقة ارتباطيه عضوية مفادها أن الشريعة هي الأصل والأساس وأن التنظيم هو الفرع والجزء والأخير ضروري لوضع الأول موضع التطبيق وينتج عن

هذه العلاقة أن التنظيم يكتسب صفة الشمولية من الشريعة والمرجعيات الذي جّند من أجل وضعها موضع التطبيق.

المطلب الثالث: التنظيم أشكال وبنى:

التنظيم الذي نتناوله بوصفه عنصراً ومقوماً من مقومات المجتمع المسلم الذي تصنعه الشريعة الإسلامية إن هو إلا أشكالاً وأبنية تم تشكيلها لأغراض محددة وقد كانت هذه الهياكل والتنظيمات على درجة عالية من الدقة والإحكام وكانت بالتالي شكلاً من أشكال الحضارة والمدنية الإسلامية في كافة البلدان التي فتحها المسلمون ورسخوا فيها حضاراتهم ومدنيتهم ويثور في هذا الصدد تساؤل علي درجة عظيمة من الأهمية مفاده هل التنظيم الإسلامي يجد أصوله وأسسه في المرجعيات الإسلامية المتعارف عليها والتي سبق ذكرها وهي القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة أم أنه ابتكار أنساني صرف تم التفكير فيه وإنشاؤه لأداء مهمة بعينها وبما يتواءم مع متغيرات الواقع وظروف الحياة؟ واقع الحال أن المرجعيات الإسلامية المشار إليها لم تتعرض بدقة وإحكام لأشكال وصور التنظيم ولم تشأ أن تحدد قوالب جامدة تصطدم بالمتغيرات والمستجدات بل تركت صياغة وتشكيل تلك الأبنية والتنظيمات لاجتهادات أبناء المجتمع الإسلامي بحيث يمكنهم مواءمتها مع ظروفهم وتطورات مجتمعاتهم.

إلا أنه ولإتمام الحقيقة ينبغي الإشارة إلى أن المراجعات والتحليلات الجادة والدقيقة والمنهجية للمرجعيات الإسلامية قد ساهمت باستنباط بعض الخطوط العريضة والمبادئ الأساسية الخاصة بالتنظيم من تلك المرجعيات وهذه الخطوط والمبادئ تعد من الرواسخ والثوابت التي لا يعتريها التغيير ولا يلحقها التعديل وهي في ذات الوقت لا تمنع بل تمكّن الناس على مر الزمن من تطوير التنظيم بما يتوافق مع تطور حياتهم ويطوّع المتغيرات والمستجدات.

المطلب الرابع: التنظيم آلية تربط بين الثقافة والحضارة:

التنظيم في الحضارة الإسلامية بشكل عام، سواء كانت في الماضي أو الحاضر أو حتى المستقبل هو عبارة عن آلية وأداة ربط بين الثقافة والحضارة فالتنظيم أداة لنقل الطرح الفكري الذي هو قوام الثقافة الإسلامية والذي يتعلق برؤية الإسلام لتنظيم وترتيب حياة الإنسان داخل المجتمع من الطور الفكري النظري إلى الواقع العملي التنظيم أذن ليس طرحاً ولا يمكن دمجه في الطرح

الإسلامي ولكنه حلقة الوصل بين الطرح الذي يعد في ذاته صلب الثقافة الإسلامية وبين الحضارة، وتحقيق ذلك أن التنظيم عندما يُقّدر له نقل الطرح إلى أرض الواقع يتحول عندئذ إلى شكل من أشكال الحضارة ومن ثم يمكن الانتهاء إلى أن الطرح الذي يعني التنظيم بنقله إلى أرض الواقع يجسد الثقافة الإسلامية.

أما التنظيم عندما يعمد إلى تحويل الطرح إلى نماذج وتجارب للممارسة العملية يصبح شكلاً من أشكال الحضارة الإسلامية فمثلاً قيمة الشورى هي إحدى الطروحات الإسلامية التي تمثل إحدى مفردات الثقافة السياسية الإسلامية وعندما تتحول إلى مجلس شورى أو استشاري في الواقع العملي يأخذ شكل تنظيم مؤسسي محدد يتحول إلى شكل أو نموذج حضاري إسلامي يتعلق بنظام الحكم والسياسة وهو في ذات الوقت تنظيم وترتيب لأحد أشكال النشاط البشري وهو النشاط السياسي وكذلك النشاطات الأخرى.

المطلب الخامس:التنظيم يعنى بالتعامل مع عناصر الوجود:

بالإضافة إلى أدوار التنظيم المتعددة التي سبق وتحدثنا عنها تفصيلاً والتي جلّت العلاقة العضوية الوطيدة بينه وبين الشريعة الإسلامية ثمة مسألة أخرى مهمة مفادها علاقة التنظيم بعناصر الوجود ودور الشريعة أيضاً في ذلك وهذه العلاقة تتوزع على عناصر معينة العنصر الأول عناصر الوجود وهي مقومات ومستلزمات وضرورات وجود المخلوقات بكل أنواعها الحية وغير الحية وتفاعلها وتطورها العنصر الثاني التنظيم وهو صانع وموجّه ومقّوم سلوك البشر على مستوى علاقاتهم ببعضهم وعلى مستوى علاقاتهم بما يحيط بهم من عناصر الوجود من خلال وضع أنماط لها وتقييمها وتقوبمها باستمرار العنصر الثالث الشريعة وهي رسالة شاملة أرسلها الله لعباده تحوى الشعائر والأحكام والحدود وكذا منهج الله في التعامل مع الكون.

هذه العناصر الثلاثة ترتبط عضوياً بعلاقة وثيقة حيث يتوسط التنظيم السياق الترابطي بين الشريعة التي يستمد منها الأصول والقواعد والمنهج ويصيغ منها أصول وقواعد سلوكات وتفاعلات وعلاقات المخلوقات بعناصر الوجود ومن ثم يكون التنظيم هو الواسطة الرابطة بين هذه الثلاثية والتي تجعل منها كلاً موحداً يستحيل فصم عراه وفي حالة تمزيق أوصال هذه الرابطة تنعدم جدوى أي منها بمفردها.

استنتاجاً مما تقدم يعنى التنظيم بالتعامل مع عناصر الوجود فهو أداة للتعامل مع عناصر الوجود ذات الطبيعة الاجتماعية أي التي توجد داخل المجتمع والأخرى المطلقة ذات الطبيعة المادية في الطبيعة والكون وبذا نخلص إلى أن التنظيم عنصر من عناصر المجتمع المسلم ومقوم من مقومات الحضارة الإسلامية بوصفها تاريخ وكذا بوصفها هدف مأمول ومرتجى.

المبحث الثالث

ضبـط السـلوك

في المبحثين السابقين تناولنا كيف يتخوّل التشريع الإلهي كلاً من النظام والتنظيم بالإنشاء والترتيب والتشكيل لما لهذين الفاعلين من أهمية قصوى في المجتمع المسلم.

وفي هذا المبحث ننتقل إلى مسألة أخرى مهمة وهي كيف لهذا التشريع أن يضبط السلوك الآدمي على وتائر وأنماط محددة تنطلق من عقيدة التوحيد والإسلام والإيمان والإحسان وتنتهي إلى تثبيت وترسيخ هذه المعتقدات في النفس البشرية.

المطلب الأول: علاقة النظام والتنظيم بالسلوك الآدمي:

يرتكن المجتمع البشري في تفاعلاته وحركته على ثلاثة مرتكزات وظيفية لها دورها المهم في تشكيل بنيته وفي حركته وهذه المرتكزات هي النظام والتنظيم والسلوك.

وترتبط هذه المرتكزات الثلاثة ببعضها عبر علاقة عضوية يؤدي فصم عراها إلى تمزق نسيج المجتمع واختلال توازنه.

وتقيس قوة المرتكزات الثلاثة وقوة العلاقة فيما بينها قوة المجتمع وتماسكه ومدى تقدمه فالمجتمع البدائي قد تضعف فيه المرتكزات الثلاثة حيث لا يوجد نظام قوي ولا يوجد تنظيم قوي ولا توجد علاقة قوية تربطها ببعضها.

الفرع الأول: علاقة النظام بالسلوك الآدمي:

ذكرنا أن النظام رؤية وقيم ومبادئ ومرجعيات ومؤسسات يشكلها ويحددها العقل البشري ويؤلّف فيما بينها وتستهدف عبر تفاعلات بعينها وتنظيمات بذاتها تشكيل وتنميط وضبط وتقويم السلوك.

وهذا يعني أن الهدف النهائي من النظام بكافة ضروبه وأشكاله هو السلوك الآدمي.

وهذا أمر طبيعي إذ أن كل ما في المجتمع الآدمي من مرجعيات أو قيم ومبادئ ومثل وأخلاق ورؤى ومؤسسات لا تستهدف إلا السلوك الآدمي، حيث تتخوله بالترتيب والتنظيم والتقويم والضبط.

وهذا شأن النظام في علاقته بالسلوك الإنساني في كافة المجتمعات سواء تلك التي تقودها مرجعيات شرعية وتشريع إلهي أو تلك التي تقودها مرجعيات عقلية وتشريع موضوع من صنع البشر.

الفرع الثاني: علاقة التنظيم بالسلوك الآدمي:

كذلك يرتبط التنظيم بالسلوك الآدمي ولكن بشكل أكثر مباشرة من النظام وهنا يبدو التنظيم أكثر إلتصاقاً بالسلوك الإنساني فهو الذي يقود السلوك ويوجهه.

وهذه العلاقة تختلف من مجتمع إلى آخر فالمجتمع البدائي قد لا يعرف التنظيم أو ربما يعرفه في أشكال بدائية ومن ثم يُترك السلوك للعشوائية والارتجالية الصادرة عن بواعث النفس الإنسانية.

إلا أن التنظيم في المجتمع المسلم يرتبط مباشرة بالمرجعيات وما تحمله من تشريع إلهي ثم يشكل البنى والهياكل والمؤسسات التي تنشئ السلوك وتوجهه وتقيّمه وتقوّمه وفق ذلك التشريع الذي وضعه الإله لهذا الغرض.

المطلب الثاني: التشريع الإلهي يضع قواعد السلوك الإنساني:

الإنسان بشقيه الفكر والحركة هي محور التشريع الإلهي وهذان الشقان في ذات الوقت هما مصدر الفعل والحركة في الكون وفق النطاق المكاني الذي حدده لهما الخالق العظيم وإذا كان الأمر

هكذا فإن الإله الخالق قد قضى لكل شق ما يكفل له أن يتفاعل مع محيطه على أسس توحيد الله وعبادته وصلاح الكون.

الفرع الأول: الشعائر تصيغ قواعد السلوك الإنساني:

تحدثنا باستفاضة في مؤلف خلا عن الشعائر وما تقوم به من دور مهم في صياغة قواعد السلوك الإنساني ثم في توجيهه وتقييمه ثم في تقويمه بشكل مستديم ومن ثم كان مقصود الخالق ومراده من وراء فرض الشعائر هو صياغة وترسيخ قواعد السلوك الآدمي ولكن من خلال الإنسان ذاته.

فالإنسان في هذه الحالة هو مستنبط قواعد السلوك من الشعائر وهو مطبقها والمتصرف وفقاً لها والمصحح لها إذا اعوّجت أو حادت عن السلوك القويم المحدد منهجياً.

وهنا تبدو حكمة الخالق العظيم عندما يجعل من الإنسان فاعلاً مهماً في سلوكاته يصيغ قواعدها كما تعلم من الشعائر التي يتقرب عن طريقها إلى الإله الخالق وهنا لا تبدو قواعد الحركة والسلوك بعيدة عن الإنسان أو غريبة عليه بل ثمة ألفة تصل إلى درجة التماهي بين الإنسان وسلوكه من خلال الشعائر.

الفرع الثاني: التشريع الإلهي يصيغ قواعد السلوك الإنساني:

بالإضافة إلى دور الشعائر في صياغة قواعد السلوك الآدمي ثمة قواعد السلوك الآدمي التي يصيغها ويحددها بشكل مباشر التشريع الإلهي ولعل المنطق يقول بأن قواعد السلوك الآدمي هي واحدة سواء تم التوصل إليها عبر الشعائر ومن خلال السعي الإنساني أو تم تطبيقها والإلتزام بها من خلال التشريع الإلهي الذي جاء في كنف الرسالات الإلهية.

والتشريع الإلهي في كنف الرسالات الإلهية ينفذ إلى السلوك الآدمي من خلال صياغة قواعده من خلال طريقتين:

الطريقة الأولى من خلال العقل والفكر والتفكير حيث تفضي هذه الآليات الثلاثة بترتيبها المذكور إلى صياغة قواعد السلوك الآدمي الذي قضى به وحدده الإله الخالق في رسالاته.

الطريقة الثانية من خلال نفاذ التشريع الإلهي بشكل مباشر إلى السلوك الآدمي وصياغة قواعد بشكل مباشر وصريح في صيغة فعل الأمر "إفعل" من قِبل الإله الخالق العظيم.

ولا ينبغي أن يغيب عن أذهاننا أن النفاذ المباشر من التشريع الإلهي إلى السلوك الآدمي عن طريق صيغة فعل الأمر "إفعل" لا يلغي فعاليات العقل والتفكير والفكر بل يترك لتلك الفعاليات القيام بدورها ومباشرة مهامها ووظائفها بعد القيام بالفعل.

حيث تشرع في التفكير والتأمل والتدبر والتحليل لما قامت به فتستبين مزاياه وعواقبه وقد يتماهى ذلك مع أداء الشعائر فيلتقي الأمر بالفعل من التشريع الإلهي مع الشعائر التي تقود وتوجه وتحفز إلى ذات الفعل القدير من الإله العظيم.

المطلب الثالث: التشريع الإلهي يضع الزواجر والروادع لضبط السلوك الآدمي:

لا ينتهي دور التشريع الإلهي عند صياغة قاعدة الفعل والسلوك الآدمي بالوصف الذي قدمنا بل يتجاوز التشريع الإلهي هذه المرحلة إلى مرحلة أخرى وهي مرحلة الضبط على نمط ووتيرة لا يحيد عنها وذلك من خلال وضع الزواجر والروادع.

الفرع الأول: الزواجر والروادع هي أوامر إلهية بعدم فعل نقيض الفعل المأمور به:

يحيط الخالق العظيم الفعل والسلوك القويم بسياج من الحماية حتى يظل بمنأى عن ما يمكن أن يحيد به عن الجادة ويستمر على وضعية الصلاح والصواب وتتمثل تلك الحماية في أوامر إلهية هي من صميم التشريع الإلهي تأمر بالامتناع عن أي فعل أو سلوك يناقض أو ينافي أو ينال من مثالية وقوامة الفعل المأمور به وهذه الواجر والروادع هي ضمانة ضبط السلوك على القويم والمثال.

وكان ذلك هو شأن كل فعل من أفعال وسلوكات الإسلام والإيمان والإحسان، فالخالق ينهى عن عبادة كل ما من دون الله.

فقال الواحد الأحد "وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه.. الآية" ودعا إلى حفظ الفرج والعفاف فقال تعالى "ولا تقربوا الزنا.. الآية" وهكذا.

الفرع الثاني: الزواجر والروادع هي وسيلة ضبط السلوك على القويم المأمور به:

لقد أصبحت الزواجر والروادع ضمن التشريع الإلهي الوسيلة المهمة والجوهرية التي تكفل ضبط الفعل والسلوك على القويم المأمور به واستمراره على ذلك.

الزاجر أو الرادع إذن وسيلة حماية من لدن الإله الخالق للفعل والسلوك القويم.

ومن شأن هذه الزواجر والروادع أن تزيد من قيمة ومثالية الفعل القويم المأمور به، وذلك لأنها من لدن الخالق العظيم وضمن تشريعه الإلهي.

ومن ثم فالزاجر والرادع يضاهي ويضارع الفعل والسلوك القويم المأمور به من حيث الأهمية والقيمة إذ أن الأخير يصبح عرضة للخطر والتعدي من دون الزاجر والرادع.

المطلب الرابع: التشريع الإلهي يضع الحدود أي العقوبات [القصاص الشخصي والاجتماعي]:

يواصل التشريع الإلهي تعزيز وتشريف الفعل والسلوك الإنساني القويم وذلك من خلال فرض العقوبات على من يخالفه أو يأتي بنقيضه.

وتتمثل تلك العقوبات في القصاص الشخصي إذا كان التعدي والمخالفة في مواجهة الإله الخالق أو الذات البشرية أو أحد من الناس بشكل مخصوص ومحدد وقد تتمثل تلك العقوبات في القصاص لمصلحة المجتمع إذا كانت المخالفة تنال من النظام الاجتماعي وقيم ومبادئ المجتمع الإنساني.

الفرع الأول: على المستوى الشخصي:

الحد في الشرع هو عقوبة تؤلم المذنب في نفسه وبدنه وممتلكاته بمقدار ما اقترفه من إثم في حق غيره وفي حق المجتمع الذي يعيش فيه وهذه الحدود العقابية تؤلم المذنب فيحدث القصاص ثم بتوقيع هذا القصاص يتم التكفير عن الذنب ويصبح كأن لم يكن.

ثم يعود المذنب خالي الوفاض بريئ الساحة من الذنب يعصمه ألم العقاب من العودة إلى الذنب ويُلزمه طوعاً أو كرهاً بالفعل السوي والسلوك القويم وهذه التفاعلات الذاتية تتعلق بالإنسان

في ذاته كعنصر أو نواة داخل المجتمع من ثم يُوقى الإنسان شح نفسه الأمارة بالسوء.

لقد أراد التشريع الإلهي من خلال الحدود أن يعيد الإنسان ذاتياً إلى الجادة من خلال حسابه لنفسه وضبط وتوجيه وتهيئة سلوكه مع ما جاء في ذلك التشريع العظيم وهذا فعل ذاتي يتحمله الإنسان وقد حمّله إياه الخالق العظيم فبيّن له أن "كل نفس بما كسبت رهينة.. الآية" وأن "لا تزر وازرة وزر أخرى.. الآية".

إن ما تقدم يفيد بأن الحدود إنما وضعها التشريع الإلهي من أجل عقاب النفس وإلزامها بالفعل السوي والسلوك القويم وطبعها عليه.

الفرع الثاني: على المستوى الاجتماعي:

لا تتوقف الحدود التي وضعها التشريع الإلهي من أجل ضبط وتوجيه وتقعيد أفعال وسلوكات النفس البشرية وإنما تجاوزت آثار ونتائج ذلك حدود تلك النفس إلى المجتمع بكامله.

إذ أنه يستفيد من أفعال الأفراد السوية وسلوكاتهم القويمة فتعم مبادئ السلام الاجتماعي والصلاح والإحسان وتترسخ مرتكزات الحياة الطيبة.

وعبر علاقة جدلية تبادلية تفضي الحياة الطيبة التي تسود المجتمع الإنساني ومبادئ السلام الاجتماعي والصلاح والإحسان إلى وسط وبيئة تساعد على الفعل السوي والسلوك القويم لأفراد ذلك المجتمع وبذا يكون التشريع الإلهي قد بدأ بالفرد وانتهى بالمجتمع ثم انطلق من المجتمع إلى الفرد مرة أخرى ووطد علاقة تبادلية بديعة بين الطرفين تستهدف سوي الفعل وقويم السلوك.

المطلب الخامس: التشريع الإلهي يضع محفزات السلوك القويم وثوابه:

للفعل السوي والسلوك القويم آثاره ونتائجه الذاتية حيث يستشعر صاحبهما بالراحة النفسية والتوازن الذاتي والأمان والاطمئنان وهذا هو العائد واللُّقاء القريب المباشر في الحياة الدنيا إلا أن ثمة محفزات وثواباً من الله على تلك الأفعال والسلوكات.

الفرع الأول: على المستوى الشخصي:

الفعل السوي والسلوك القويم الذي يفرضه التشريع الإلهي هو حالة من التفاعل المتوازن البديع بين النفس البشرية ومحيطها الذي تعيش فيه ما ينتج عنه حياة طيبة وانسجام وتوافق وتناغم داخل تلك النفس وهذا هو المكسب الذاتي الذي تجنيه تلك النفس من مثالية الفعل ونموذجية السلوك.

ولا يقتصر التميز والتفرد على المكسب الذاتي الذي أشرنا إليه بل ثمة المكسب الذي تجنيه تلك النفس البشرية من الله وهو الثواب.

وحري بنا التأمل كيف أن الفعل السوي والسلوك القويم يستوجبان خيري الدنيا والآخرة هكذا التشريع الإلهي يجلب الخير والفلاح للنفس البشرية في حياتها الدنيا وحياتها الآخرة وعند المقارنة بالتشريع الآدمي نلاحظ أنه في أحسن الأحوال يقود ذلك التشريع إلى الفعل السوي والسلوك القويم المحكومان بالقانون الموضوع حيث يفنيان بفناء الحياة الدنيا.

الفرع الثاني: على المستوى الاجتماعي:

وعلى مستوى المجتمع ينال ذلك المجتمع الذي يفعل أفراده أو جلهم الأفعال السوية ويسلكون السلوكات القويمة ثوابه من الله ممثلاً في السلام الاجتماعي والبركة والنماء والصلاح ما يؤسس للحياة الطيبة وهكذا يحفظ التشريع الإلهي للمجتمع بأفراده وجماعاته الخير والعطاء الإلهي والرضا من الخالق العظيم.

إن أفعال وسلوكات الأفراد عندما تتحرى القوامة والمثالية تنعكس عليهم وتنعكس على المجتمع بكامل أفراده وجماعاته وتفاعلاته وهنا يتضح دور وأهمية التشريع الإلهي على مستويي العلاقات الاجتماعية الفردية والجماعية.

الفرع الثالث: على مستوى عناصر الوجود والكون:

وفي الأخير ننظر إلى عظمة التشريع الإلهي وحكمته الذي بدأ بأفعال وسلوكات الفرد فتخولها بالمثالية والقوامة ثم انتقل إلى أفعال وسلوكات المجتمع فأحاطها هي الأخرى وسيّجها بالخير والبركة والنماء ومرتكزات الحياة الطيبة وانتهى أخيراً إلى علاقة المجتمع بكل ما يحويه من تفاعلات متغيرة ومستجدة بعناصر الوجود ومفردات الكون وهذه العلاقة ترتكز على الانسجام والتوازن والتناغم بين المجتمع ومحيطه من الكون والوجود.

وهذه العلاقة التبادلية السوية القويمة بين المجتمع الذي تقوم تفاعلاته على التشريع الإلهي وبين عناصر الوجود تجعل ذلك المجتمع يتمسك بمنهج الله في الحركة والتفاعل ويقيم علاقاته بمفردات الكون على مبادئ السلام والإحسان والصلاح ومن ثم يترسخ التفاعل والانسجام بين المجتمع الإنساني وبين عناصر الوجود وهكذا تتجلّى وتتبدّى حكمة الخالق العظيم من التشريع الإلهي الذى وضع لعباده.

الفصل الرابع
نتاج التشريع الإلهي

درسنا في الفصل السابق علاقة التشريع الإلهي بأهم مكونات وفواعل وتفاعلات المجتمع الإنساني وهي النظم والتنظيمات والسلوكات.

وها نحن في هذا الفصل ننتقل إلى درس نتاج التشريع الإلهي ذلك النتاج الذي لا يبدو ولا يتجلّى إلا في المجتمعات التي تأخذ ذلك التشريع وتحتضنه وتطبقه على أرض الواقع في نظمها وتنظيماتها وأفعال وسلوكات أفرادها وذلك من خلال المباحث الثلاثة التالية.

ولعل أول وأهم ما ينتج عن التشريع الإلهي في هذا الكون هو عبادة الله الواحد الأحد تلك التي تقترن بتوحيد الله الذي قام عليه الكون وتأسس عليه الوجود وائتلف الخلق وانتظمت الكائنات في ملكوت الله وأذعنت لما خُلقت له.

وكذلك كان من نتاج التشريع الإلهي إعمار الأرض التي استخلف الله الإنسان فيها كجزء من هذا الكون العظيم.

والعلاقة التبادلية جد واضحة بين توحيد الله وعبادته من ناحية وبين إعمار الأرض.

إذ أن التوحيد تجليه حركة الإنسان في الكون كما أن إعمار الأرض هو خير دليل على تطبيق منهج الله في حركة الإنسان في الكون.

كذلك فالحياة الطيبة هي النتاج الأخير لعبادة الله وإعمار الأرض والحياة الطيبة هي البرهان الصادق الساطع على أن التشريع الإلهي هو قضاء الله للرحمة بالكائنات.

المبحث الأول: عبادة الله.

المبحث الثاني: إعمار الأرض.

المبحث الثالث: الحياة الطيبة.

المبحث الأول
عبادة اللـه

التوحيد هو الأصل والأساس والمصدر لكل الأديان والشرائع المنزَّلة من عند الإله الخالق المعبود.

كذلك هو المصدر الرئيس للكون بوصفه سبب وحاوي كلية الوجود الإنساني وكافة مظاهر الحياة البشرية ودليلاً على تطورها.

المطلب الأول: في التوحيد:

التوحيد هو إفراد الله بالإلوهية والربوبية فهو الخالق الواجد لا شريك له في ملكه ولا معقب على حكمه.

الفرع الأول: التوحيد هو غاية كل الأديان والرسالات:

لقد خلق الله الخلق ثم أرسل الأنبياء والرسل لهداية الخلق إلى توحيد الله وإفراده بالإلوهية والربوبية.

وتجسدت الغاية النهائية لكل الأديان والرسالات في إقرار مبدأ التوحيد بين البشر وقد جاء قول الحق تبارك وتعالى ليُقر هذه الحقيقة اليقينية المطلقة.

فقال تعالى "إنّا أرسلناك بالحق بشيراً ونذيراً وإن من أمة إلاّ خلا فيها نذير * وإن يكذبوك فقد كذب من قبلهم جاءتهم رسلهم بالبينات وبالزبر وبالكتاب المنير" (فاطر 24 و25).

ويقول الله تعالى "وما نرسل المرسلين إلاّ مبشرين ومنذرين فمن آمن وأصلح فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون" (الأنعام 48).

وقال جلَّ وعلا "لكل أمةٍ رسول فإذا جاء رسولهم قُضي بينهم بالقسط وهم لا يظلمون" (يونس 47).

وقال تعالى "وما أرسلنا من رسول إلاّ بلسان قومه ليبين لهم فيضل الله من يشاء ويهدي من يشاء وهو العزيز الحكيم" (إبراهيم 4).

وقال تعالى "وما أرسلنا قبلك إلاّ رجالاً نوحي إليهم فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون" (الأنبياء 7).

وقال تعالى "لقد أرسلنا رسلنا بالبينات وأنزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط وأنزلنا الحديد فيه بأس شديد ومنافع للناس وليعلم الله من ينصره ورسله بالغيب إن الله قوي عزيز" (الحديد 25).

وإذا كان التوحيد هو غاية الأديان والرسالات فإن من يقر بمبدأ التوحيد يؤمن بشِرعة الله ويعتنق تعاليم أنبيائه ورسله ويصدّق بكل ما جاء من عند الله ويسلّم نفسه له ويتبع الأحكام التي تنظم علاقة الناس بخالقهم وعلاقتهم ببعضهم البعض.

الفرع الثاني: التوحيد المطلق ونفي الشريك:

التوحيد يعني أنه لا معبود بحق سوى الله ويقول عز وجل "قل إنني هداني ربي إلى صراط مستقيم ديناً قيماً ملة إبراهيم حنيفاً وما كان من المشركين * قل إن صلاتي ونسكي ومحياي ومماتي لله رب العلمين * لا شريك له وبذلك أمرت وأنا أول المسلمين * قل أغير الله أبغي رباً وهو رب كل شيء ولا تكسب كل نفس إلاّ عليها ولا تزر وازرة وزر أخرى ثم إلى ربكم مرجعكم فينبئكم بما كنتم فيه تختلفون" (الأنعام 161: 164).

ويقول تعالى "وقل الحمد لله الذي لم يتخذ ولداً ولم يكن له شريك في الملك ولم يكن له ولي من الذل وكبِّره تكبيراً" (الإسراء 111).

ويقول جلَّ وعلا "الذي له ملك السماوات والأرض ولم يتخذ ولداً ولم يكن له شريك في الملك وخلق كل شيء فقدّره تقديراً" (الفرقان 2).

المطلب الثاني: الهدف من وجود الإنسان في الكون:

لقد خلق الله كل شيء في الكون وقدّره تقديراً ولم يخلق أي شيء دون هدف أو غاية.

يقول تبارك وتعالى "وإن من شيء إلاّ عندنا خزائنه وما ننزّله إلاّ بقدرٍ معلوم" (الحجر 21).

وقال تعالى "إنا كل شيء خلقناه بقدر" (القمر 49).

ويقول تعالى "ولقد خلقنا فوقكم سبع طرائق وما كنا عن الخلق غافلين" (المؤمنون 17) وقال تعالى "أفحسبتم أنما خلقناكم عبثاً وأنكم إلينا لا ترجعون * فتعالى الله الملك الحق لا إله إلاّ هو رب العرش الكريم" (المؤمنون 115 و116) وتبيّن الآيتان الكريمتان أن الخالق العظيم لم يخلق الإنسان إلا لهدف وهو عبادته جلّ وعلا.

ولقد قضى الحق تبارك وتعالى للإنسان هدفاً محدداً في هذا الكون خلقه من أجله وسخر له كل موجوداته ويتحدد هذا الهدف من خلال التراتبية الآتية.

الفرع الأول: عبادة الله الواحد الأحد:

خلق الله الإنسان لهدف سام وعظيم هو عبادة الله الواحد الأحد وعبادة الله قرين التوحيد فالإنسان بعقله المتميز وتفكيره السامي لا يقبل بأن يعبد من لا يعتقد بأنه جدير بالعبادة قال تعالى "إن الحكم إلا لله أمر ألا تعبدوا إلا إياه ذلك الدين القيم ولكن أكثر الناس لا يعلمون" (يوسف 40).

وقال تعالى "وما خلقت الجن والإنس إلاّ ليعبدون" (الذاريات 56).

ويقول جلّ وعلا "وما أمروا إلاّ ليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفاء ويقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة وذلك دين القيمة"(البينة 5).

ويقول تعالى "قل هو الله أحد * الله الصمد * لم يلد ولم يولد * ولم يكن له كفواً أحد" (سورة الإخلاص).

الفرع الثاني: إقامة شرع الله:

مكّن الله للإنسان في الأرض وسخّر له كثيراً من مخلوقاته، ليعمُر الأرض ويكثِر من الحرث والنسل وتزدهر الحياة وتيِنع المدنيات والحضارات وتحتاج هذه الحياة وما عليها من مدنيات وحضارات إلى تصريف شئونها وترتيب أمورها ولا يكون ذلك إلاّ بإقامة شرع الله والعمل بكتابه وتعاليم أنبيائه ورسله الذين أرسلهم مبشرين برضاه وثوابه مَن لزِم طاعته ومُنذرين من غضبه وعقابه مَن ضلَّ وعَصى وأفسد في الأرض.

وإقامة شرع الله تُسلم لاتباع منهج الله الذي يوجه ويضبط حركة الإنسان بل وكافة المخلوقات والكائنات في الكون ولهذا المنهج كما أضحنا علاقته العضوية بالتشريع الإلهي الذي يؤسس للمجتمعات ويصلحها ويقيم فيها الحياة الطيبة.

قال تعالى "الذين إن مكَّناهم في الأرض أقاموا الصلاة وآتوا الزكاة وأمروا بالمعروف ونهوا عن المنكر ولله عاقبة الأمور" (الحج 41).

الفرع الثالث: الدعوة إلى دين الله:

لم تقتصر مهمة المجتمع المسلم على عبادة الله الواحد الأحد وإعمار الأرض وإقامة شرع الله.

ولكن للمجتمع المسلم مهمة أخرى لا تقل أهمية عما تقدم ألا وهي الدعوة إلى دين الله ونشره بين الخلائق وهي مهمة الفرد المسلم والمجتمع المسلم والدولة المسلمة ويتم ذلك من خلال أسلوبين:

البند الأول: الأسلوب الأول: تقديم القدوة الصالحة والأسوة الحسنة، التي تعكس طبيعة الإنسان المسلم.

وهذا الأسلوب يعرف بأسلوب "تقديم الأنموذج" وهذا الأسلوب يجذب غير المسلم للإسلام إعجاباً وتقديراً للسلوك الإسلامي وأخلاقه.

قال تعالى "ولا تجادل أهل الكتاب إلاّ بالتي هي أحسن إلاّ الذين ظَلموا منهم وقولوا آمنا بالذي أُنزل إلينا وأُنزل إليكم وإلهنا وإلهكم واحد ونحن له مسلمون" (العنكبوت 46).

البند الثاني: الأسلوب الثاني: الدعوة بتوجيه الخطاب المباشر إلى غير المسلمين لتعريفهم بالإسـلام ودعوتهم للدخول فيه بشكل وأسلوب يليق بالإسلام.

قال تعالى "ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن إن ربك هو أعلم بمن ضلَّ عن سبيله وهو أعلم بالمهتدين" (النحل 125).

المطلب الثالث: التشريع الإلهي ومبدأ التوحيد:

يلتقي مبدأ التوحيد مع الظاهرة السياسية في أكثر من نقطة التقاء ويمكن إيضاح ذلك من خلال الآتي:

الفرع الأول: الله هو المشرَّع:

الله هو الإله الواحد الأحد، خالق الخلق ومدبر شئونهم والأعلم بهم قال تعالى "ولقد خلقنا الإنسان ونعلم ما توسوس به نفسه ونحن أقرب إليه من حبل الوريد" (ق 16).

وقد خلق الحق تبارك وتعالى نواميس الكون وسنن الحياة بما يتواءم مع النفس البشرية ويصلح من شئونها ويجعلها تعيش وترتقي كما أراد الله لها.

وقد أنشأ الله في كونه مجموعة من القوانين تقوم جميعها على حفظ نظام الكون بما يضمن استمرار الحياة وتتمثل هذه القوانين في التراتبية التالية:

البند الأول: القانون الأزلي [الناموس]: وهو قانون الله الأزلي الذي يحكم ويسيَّر هذا الكون ويعكس هذا القانون إرادة الخالق ومشيئته في خلقه وقضاءه الذي قضاه في اللوح المحفوظ.

البند الثاني: القانون الطبيعي [السنة الكونية]: وهو قانون الفطرة السليمة والعقل السوي والذي يعرفه كل مؤمن ويتَّبعه وهو جزء من القانون الأزلي أوحاه الله إلى خلقه من بني آدم.

وكذا كافة المخلوقات لكي تقوم بوظيفتها التي خلقها الله لها فالإنسان هو الوحيد من مخلوقات الله الذي يتمتع بالعقل والبصيرة ومن ثم بمعرفة القانون الطبيعي.

البند الثالث: القانون الإلهي: وهو عبارة عن التعاليم والمبادئ المنزَّلة من عند الله سبحانه وتعالى لحكم وتسيير شئون خلقه وتوضيح ما يجب عليهم عمله ويتجسد القانون الإلهي فيما جاء في الكتب السماوية المنزَّلة على الأنبياء والرسل وهو منهج الله.

إضافة إلى القوانين الثلاثة سابقة الذكر هناك قانون آخر يضعه البشر لتسيير أمورهم وترتيب حياتهم بما يكفل تحقيق الخير والمصلحة العامة للمجتمع وذلك فيما لم يرد فيه نص من قوانين الله سبحانه وتعالى وهو سبحانه إنما ترك تنظيم هذه الأمور وتسييرها بما يتواءم مع متطلبات حياة الناس ذات الطبيعة المتغيرة والمتبدَّلة وتقاس درجة صلاح القانون الوضعي بمدى التزامه بالقوانين الأسمى وخاصة القانون الطبيعي والقانون الإلهي فالقانون الوضعي يجب أن ينسجم مع القانونين الطبيعي والإلهي وكلما انحرفت القوانين الوضعية عن مبادئ القانونين الطبيعي والإلهي كانت فاسدة ووجب إصلاحها بإعادتها إلى إطارها الصحيح والأمثل وهو تمشيها مع القانونين الطبيعي والإلهي.

مما تقدم يتضح أن الله هو المشرع في هذا الكون بصورة مباشرة من خلال قوانينه الأزلية والطبيعية والإلهية وهي الأسمى والأعلى على الإطلاق.

وبصورة غير مباشرة من خلال ترك الأغيار والأعراض للبشر ينظمونها ويرتبونها بما يتواءم مع ظروفهم ومجريات حياتهم وتطوراتها وبما ينسجم مع القوانين الأزلية والطبيعية والإلهية ولا يخرج عنها أو يتعارض معها.

الفرع الثاني: التوحيد يعني التوحد حول هدف وجود الجماعة:

للجماعة هدف حدّده الخالق، وطلب من خلقه السعي من أجل تحقيقه وقد سبق تحديد ذلك الهدف في الآتي عبادة الله، إعمار الأرض إقامة شرع الله الدعوة إلى دين الله.

فهل يمكن لمسلم يعتنق مبدأ التوحيد أن يكون له هدف آخر يخرج عن نطاق هذه المنظومة المترابطة المتكاملة من الأهداف؟ إن المجتمع المسلم القائم على مبدأ التوحيد كما سبق أن أوضحنا لابد من أن يتفق جميع أفراده حول أمرين:

البند الأول: الأمر الأول: هو الهدف الذي وضعه الخالق للمجتمع المسلم وأمره بل وفرض عليه السعي من أجل تحقيق ذلك الهدف.

وقد سبق لنا تحديد ذلك الهدف في أربعة جزئيات وتناولناه تفصيلاً وهذا الهدف لا ينبغي لمسلم أن يخرج عليه لأن في الخروج عليه خطورة، تصل إلى حد الخروج على مبدأ التوحيد والعياذ بالله.

والهدف من خلق الإنسان والمحدد في أربعة أجزاء قد نظمته ورتبته القوانين الأزلية والطبيعية والإلهية ولا مجال فيها لأي اجتهاد أو تدخل بشري.

البند الثاني: الأمر الثاني: هو وسائل وأساليب تحقيق ذلك الهدف وهذه الوسائل والأساليب منها ما حدده الله وبيَّنه وأقرَّه من خلال القانون الإلهي المنزَّل على الرسل والأنبياء.

ومنها ما ترك تنظيمه وترتيبه لقوانين البشر (القوانين الوضعية) والتي تتمشى وتنسجم مع القانونين الطبيعي والإلهي.

مما تقدم نخلص إلى أن مبدأ التوحيد يعني توحد أفراد المجتمع حول الهدف من خلق الإنسان.

وكذا الوسائل والأساليب التي تحقق ذلك الهدف وتحقيق ذلك أن الهدف لا يمكن أن يكون محل خلاف بين أعضاء المجتمع.

أما بالنسبة إلى الوسائل والأساليب فقد بين الحق تبارك وتعالى وسائل وأساليب تحقيق كل جزئية من جزئيات الهدف الكلي الشامل وذلك وفق التفصيل التالي:

بالنسبة إلى عبادة الله، وإقامة شرعه والدعوة إلى دينه فقد بيّن الله سبحانه وتعالى وسائل وأساليب تحقيق هذه الأهداف الثلاثة من خلال القانون الطبيعي والإلهي وأوضح في كتابه العزيز كيف يمكن تحقيق هذه الأهداف وقد سبق لنا توضيح ذلك.

أما بالنسبة إلى إعمار الأرض فقد شاءت إرادة الحق تبارك وتعالى أن يتم تحقيق هذا الهدف عن طريقين:

الطريق الأول: ما جاء في كتاب الله العزيز تحديداً فيما يتعلق بإعمار الأرض من شئون السياسة والاقتصاد والإدارة والحرب إلى آخر هذه الأمور.

الطريق الثاني: ما تُرك لأفراد الجماعة ينظمونه ويرتبونه بما يتواءم مع مصلحة المجتمع وظروفه وبما يتمشى ولا يتعارض مع كتاب الله وسنة رسوله الكريم.

المبحث الثاني
إعمــار الأرض

لكي يتمكن الإنسان من أداء مهمته التي خُلق من أجلها وهي عبادة الله الواحد الأحد استخلفه الله في الأرض وسخر له كافة الموجودات والمخلوقات والكائنات وإذا كان الإنسان قد استُخلف في الأرض لإعمارها فهو في محل اختبار وابتلاء من الله سبحانه وتعالى ليقيم عليه الحجة أيؤمن أم يكفر بعد أن نزّل عليه التشريع الإلهي في طي الرسالات الذي يؤسس لمجتمعه ويتخوله بالإصلاح دائماً وأبداً.

المطلب الأول: إعمار الأرض من أجل تفعيل التشريع الإلهي:

التشريع الإلهي هو قضاء الله الذى قضاه في خلقه ليرشدهم ويوجههم إلى الصلاح ويقيم عليهم الحجة ومن ثم فالتشريع الإلهي هو أداة ووسيلة إلهية لضبط حركة الإنسان في الكون ومن ثم فالحركة بكافة عناصرها من نظم وتنظيمات وأفعال وسلوكات هي التي تضع التشريع الإلهي على محك الفعل والحركة وخيارات الإلتزام والإلزام والرفض والقبول من المخاطبين به.

قال تعالى "وهو الذي جعلكم خلائف الأرض ورفع بعضكم فوق بعض درجات ليبلوكم في ما آتاكم إن ربك سريع العقاب وإنه لغفور رحيم" (الأنعام 165).

لقد منح الله الناس على كوكب الأرض كل ما يحتاجونه في حياتهم لكي يحيوا حياة تتناسب مع وضع كل منهم وأعطى لكل حسب جهده وجده وحركته الصائبة الصحيحة.

وجعل الرزق سواءً للسائلين فتفرق الناس شيعاً وأشتاتاً وفق ما أصابوه من رزق ومنافع في الأرض وهنا كان التشريع الإلهي هو الأولى بالتطبيق ليحدد موقف وموقع كلٍ من الإلتزام بذلك

التشريع فكان من رفض وكان من قبل بالتشريع الإلهي وكان الاختبار وكانت النتائج وكان الجزاء عن حجة وبيّنة.

قال تعالى "هو الذي جعلكم خلائف في الأرض فمن كفر فعليه كفره ولا يزيد الكافرين كفرهم عند ربهم إلا مقتاً ولا يزيد الكافرين كفرهم إلا خساراً" (فاطر 39).

لقد جعل الله الناس أجيالاً تتوارد على الأرض ونزّل عليهم رسالاته بتشريعه الإلهي لكي تهديهم إليه وتؤسس مجتمعاتهم على الأفعال والسلوكات والتفاعلات والتعاملات القويمة فمن أعرض عن ذلك وكفر بالله وبنعمه فعليه كفره والله يمقت الكافر ولكنه يرزقه.

إلا أن الخسران في الدنيا والآخرة هو نصيبه فقد خسر الدنيا بمقت الله له وخسر الآخرة بعذاب الخزي خالداً فيه أبداً.

وقال تعالى "ولقد أهلكنا القرون من قبلكم لما ظلموا وجاءتهم رسلهم بالبينات وما كانوا ليؤمنوا كذلك نجزي القوم المجرمين * ثم جعلناكم خلائف في الأرض من بعدهم لننظر كيف تعملون" (يونس 13 و14).

إن الله يهلك الظالمين المكذبين بالعذاب الذين كذبوا رسل الله ورسالاته وقد أقام الله عليهم الحجة مع علمه جلّ وعلا بأنهم لن يؤمنوا ثم جاء الله بأقوام غيرهم واستخلفهم في الأرض ليريهم ماذا يفعلون.

إن استخلاف الله للناس في الأرض هو برهانه وحجته وحكمته من أجل تفعيل التشريع الإلهي إذ لا يطلب الله من الناس أن يلتزموا بشرائعه وتشريعه الذي شرعه لهم دون تهيئة وتمهيد للبيئة والوسط الذي يطبق فيه هذا التشريع فقد وعد الله الناس بأن يمدهم بمقدرات ومقومات حياتهم ويمدهم كذلك بالتشريع الذي يستعينون به لترتيب وتنظيم تلك الحياة فأصبح كل شيئ في متناول الإنسان وما عليه إلا الاختيار !

المطلب الثاني: إعمار الأرض من أجل تطبيق منهج الله:

منهج الله هو أعم وأشمل من التشريع الإلهي فالأخير هو آلية تنظيم الحياة والحركة الخاصة بالإنسان في مجالات الحياة المختلفة

أما منهج الله فهو كل ماجاءت به الرسالات من شعائر وفرائض وأحكام وحدود وكذا التشريع الإلهي.

ومن ثم كان أمر الله للإنسان بإعمار الأرض هو أمر له في ذات الوقت بتطبيق منهج الله كما جاءت به رسالات الخالق العظيم واختبار له من خلال عرض الخيارات أيذعن ويطيع أم يعرض ويعصي ويفسد في الأرض؟!

الفرع الأول: وعد الله للمؤمنين به اعتقاداً وعملاً بالخلافة والسيطرة في الأرض:

يقول تعالى "وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنّهم في الأرض كما استخلف الذين من قبلهم وليمكّنن لهم دينهم الذي ارتضى لهم وليبدلنهم من بعد خوفهم أمناً يعبدوني لا يشركون بي شيئاً" (النور 55).

أراد الخالق العظيم أن يميز ويكرّم عباده الذين أسلموا له وآمنوا به ويطبقون منهجه في حياتهم.

ويؤسسون مجتمعاتهم على تشريعه الذي شرعه لهم وذلك بأن يستخلفهم في الأرض ويمنحهم مقومات القوة ومؤهلات المنعة ومقدرات الهيمنة والسيطرة على عناصر الوجود ومفردات الكون وعلى من سواهم ممن زاغوا عن منهج الله وأعرضوا عن تشريعه واحتكموا لعقولهم وظنوا أنها مانعتهم من الزلل والشطط.

ووعد الله لعباده المؤمنين بالتمييز والتكريم كما ورد أعلاه هو وعد مشروط ومرهون بالإيمان به والإسلام له اعتقاداً يملك القلب والروح والعاطفة والوجدان وهذا الاعتقاد هو الأساس في حياة المؤمنين ومنه تنطق كل أفعالهم وسلوكاتهم.

كذلك لوعد الله شرط آخر وهو العمل وفق المعتقد الذي ملك العقل والروح والوجدان فالعمل الصالح قرين الإيمان وهما كل واحد لا ينفصلان حيث لا وجود ولا جدوى لأحدهما دون الآخر فلا إيمان بدون عمل يختبره ويطبقه ويحوله إلى واقع ولا عمل بدون إيمان يقوده ويوجهه.

الفرع الثاني: تمكين الدين للمؤمنين بالله بالانتشار والالتزام:

وإذا كان ما تقدم هو استخلاف الله للمؤمنين في الأرض والتمكين لهم من خلال منحهم مقدرات القوة والسيطرة على عناصر الوجود ومفردات الكون والتفوق على ما عداهم من الناس فإن ثمة تمكيناً آخر يتمثّل في انتشار الإسلام والإيمان حيث يعم ويسود ويكثر المؤمنون ويزدادون قوة وهيمنة وسلطاناً.

ولا يقتصر تمكين الله لدينه عن طريق عباده المؤمنين بالانتشار والسيادة والكثرة العددية بل يتجاوز التمكين ذلك إلى الإلتزام بشرع الله وتشريعه ومنهجه وقوة الالتزام دلالة وقرينة على قوة الدين فالدين ليس بالكثرة العددية للأتباع ولكن الدين بالكثرة المقرونة بقوة المعتقد ومتانة الاعتقاد وشدة الالتزام بوعي ورشد وبصيرة.

الفرع الثالث: الأمن والسيطرة للمؤمنين:

لقد ثبت عبر التجارب التاريخية من حياة البشر عبر تاريخهم الممتد أن أهم متطلبات الحضارات والمدنيات هو الأمن والسيطرة وكانت الحضارات مهما كانت قوية تتفكك وتضمحل والمدنيات مهما كانت يانعة ومزدهرة تتدهور وتذبل ويأفل نجمها بسبب فقدان الأمن وعدم القدرة على السيطرة ومن ثم ضمن الخالق العظيم للحضارة الإسلامية ومدنياتها المنتشرة نماذجها في كل ربوع الأرض أن تستمر وتدوم حتى ولو كانت مجرد تاريخ إلى أن تتواصل مع بعضها وتزدهر مرة أخرى وذلك من خلال الأمن والسيطرة على أطراف الدولة الإسلامية في كتلة مندمجة تعكس قوة الدين والدنيا فكلاهما مكمل للآخر.

إن المتأمل لحضارة الإسلام بمنهجية وتدبر يكتشف أن هذه الحضارة لديها القدرة على امتصاص الأزمات فهي قد تتوقف عن العطاء وقد تخرج خارج المعترك وتبتعد عن مضمار التباري مع الحضارات الأخرى ولكنها تظل تاريخاً عظيماً يحمل الآيات والدلالات على السمو والثراء ويظل المعاصرون واللاحقون يعترفون لها بالفضل ويشهدون لها بالمقدرة والمكنة إلى أن تعود من جديد واقعاً معاشاً حتى ولو بعد حين وذلك على العكس من الحضارات البائدة التي أصبحت أثراً بعد عين وانقطعت وذهبت إلا من حفرياتها وآثارها التي لا يتم التوصل إليها إلا بعد جهد جهيد !

الفرع الرابع: سيادة وانتشار عقيدة التوحيد هي نهاية الحياة على الأرض:

لقد وعد الله ووعده الحق أن عقيدة التوحيد ستكون هي السائدة عند انتهاء الكون الفاني ونهاية الحياة الفانية وسيتم التمكين لدين الله الخالص ولعباده المؤمنين المخلصين المتقين وفي المقابل سينحسر الكفر ويضمحل الباطل ومن أجل هذه النهاية المحتومة سيأتي الله في آخر الزمان بقوم يحبهم ويحبونه ويوكل إليهم مهمة نشر عقيدة التوحيد والحق والصلاح.

إن هذا الكوكب سينتهي وجوده ضمن الكون الفاني وزمام الأمور فيه للمؤمنين المتقين الذين يأخذون على عاتقهم الحفاظ على عقيدة التوحيد ونشرها في ربوع الأرض لتحل محل الكفر والباطل.

المبحث الثالث

الحياة الطيبـة

الحياة الطيبة هي النتاج الثالث والأخير للتشريع الإلهي فالتوحيد والإيمان وعبادة الله والعمل الصالح تفضي إلى إعمار الأرض وإقامة الحضارات وتشييد المدنيات وفق التشريع الإلهي ومنهج الله وفي كنف الحضارات والمدنيات المحكومة بالتشريع الإلهي ومنهج الله تزدهر الحياة الطيبة ولهذه الحياة ذات الخصوصية شروطها التي لا تقوم إلا بتوافرها ولها كذلك مقوماتها التي ترتكن عليها والجدير بالتأمل أن الحياة الطيبة لا تقتصر على الحياة الدنيا بل ترتبط بالحياة الآخرة التي يُجزى فيها أهل الحياة الطيبة بأجرهم وفق أحسن ما عملوا في دنياهم.

المطلب الأول: شروط الحياة الطيبة:

قال تعالى "من عمل صالحاً من ذكر أو أنثى وهو مؤمن فلنحيينه حياة طيبة ولنجزينهم أجرهم بأحسن ما كانوا يعملون" (النحل 97).

منذ خلق الإنسان وعلى امتداد تاريخه على كوكب الأرض وهو يطمح ويصبو إلى الحياة الطيبة التي حدد لها شروطاً ومعايير تختلف من زمن إلى آخر ومن مجتمع لآخر إلا أنه في الأعم الأغلب لم تخرج هذه المعايير عن ثلاثة معايير المعيار الأول رأى بعض الناس أنه يتمثل في اجتماع مقدرات الراحة والدعة والثراء المادي والرفاه الاجتماعي والمعيار الثاني رأى بعض ثانٍ من الناس أنه يتمثل في الصفاء والنقاء الروحي من خلال السكينة والمتعة التي تشمل الإنسان روحاً ومادة وهو في معية خالقه والمعيار الثالث رأى بعض ثالث من الناس أنه يتمثل في الجمع بين المعيارين في كلية واحدة وكان ذلك هو المثال والنموذج الذي اختاره الله للناس عبر رسالاته ورسله وأنبيائه.

وللحياة الطيبة التي أرادها الله للناس عبر رسله وأنبيائه شروطها التي تتفق بل وتتماهى مع عقيدة التوحيد والإسلام لله والإيمان به وتتمثل تلك الشروط في الآتي.

الفرع الأول: الإيمان:

الإيمان بالله والإسلام له وطاعته هو الشرط الأول الذي لا بد من توافره في الإنسان لكي يسبغ الله عليه الحياة الطيبة ويتغمده بمآثرها وأماراتها وبركاتها والإيمان كما هو معلوم يبدأ بتوحيد الله واعتقاد ذلك التوحيد فكراً وروحاً ووجداناً.

وقد شاء الخالق العظيم أن يبيّن للناس أن الإيمان كمعتقد يملك على الإنسان كل ذاته يستوي فيه الجنسان الذكور والإناث، فالروح واحدة ولا فرق بين ذكر وأنثى فكل منهما من الآخر ولا اختلاف إلا في الأشكال والأجساد والوظائف البيولوجية.

وهذه لا ينظر الخالق إليها ولا يفاضل بين الناس على أساسها بل يفاضل على أساس الإيمان والتقوى فهما معيارا التكريم والتفضيل من الإله الخالق العظيم.

ومعنى ما تقدم أن الحياة الطيبة بجانبيها الروحي والمادي لا يعيشها ولا يستشعرها ولا يستمتع بها ولا يستسيغ رحيقها كحقيقة يقينية إلا المؤمن أما ما نراه ونسمعه من حديث غير المؤمنين عن متع الحياة وملذاتها إن هي إلا متع وملذات عرضية زائلة لا يكاد يستشعرها الإنسان حتى يفقد مذاقها وربما يعيش الملذات المادية والمتع الحسية وهو في منتهى التعاسة والنكد والضيق والكدر.

إن للإيمان متعته وللإحسان لذته وللطاعة ورضوان الله نشوتيهما وكل ذلك يتجلّى حال انسجام الإنسان في معية خالقه وتواصله معه في هذه الحالة تتحقق الحياة الطيبة في جانبها الأول والمهم وهو جانب الفكر والعقل والروح والوجدان والعاطفة إن هذا الشرط هو الواجب الحصول حتى يُدخل الله المؤمنين في كتف الحياة الطيبة.

الفرع الثاني: العمل الصالح:

وإذا كان التوحيد والإيمان هو الشرط الأول لكي يُحي الله عباده حياة طيبة فثمة شرط آخر وهو العمل الصالح والعمل الصالح هو كل ما أمر به الله ويؤدي إلى لزوم طاعته وحصول

رضوانه.

والعمل الصالح تقوم به الروح ومعها العقل والوجدان والعاطفة ويقوم به كذلك الجوارح وكلها تتناغم وتتناسق في إتيان كل ما أمر الله به ويؤدي إلى لزوم طاعته وحصول رضوانه.

وتتعدد دوائر العمل الصالح وفق التعريف المتقدم فتبدأ أولى دوائره بالعلاقة بالله الخالق روحاً وجوارح عبر الشعائر وقد أفضنا في توضيح وشرح ذلك في مؤلف خلا ثم تأتي الدائرة الثانية في دوائر العمل الصالح وهي دائرة العمل الصالح تجاه الذات.

وتعقبها لدائرة الثالثة وهي دائرة العمل الصالح تجاه الناس الأقربين وذوى الرحم وعموم المسلمين ثم الناس جميعاً وفي الأخير تأتي دائرة العمل الصالح تجاه عناصر الوجود ومفردات الكون إن الهدف من العمل الصالح بالوصف الذي تقدم هو عبادة الله وتطبيق تشريعه ومنهجه ومن شأن هذا أن يفضي إلى الحياة الطيبة.

إن الشرطين السابقين للحياة الطيبة لا بد لهما من أن ينصهران ويذوبان في لحمة واحدة حيث يعملان معاً ولا ينفصل أحدهما عن الآخر أو يعمل بمعزل عنه أو نيابة عنه.

فالتوحيد والإيمان دليلهما وبرهانهما وثمرتهما هو العمل الصالح فلا يُكتفى باعتقاد التوحيد وترديد كلمات الإيمان والإسلام والإحسان والطاعة كما أن العمل الصالح يجدي بدون توحيد وإيمان فاعتقاد التوحيد وترديد كلمات الإيمان والإسلام والإحسان والطاعة هو من قبيل العته واللامنطق وفي ذلك قال تعالى "أتأمرون الناس بالبر وتنسون أنفسكم وأنتم تتلون الكتاب أفلا تعقلون" (البقرة 44).

كما أن من يأتون من العمل بأحسنه ويقدمون حسن الصنيع دون عقيدة التوحيد والإيمان هم من قال فيهم الخالق العظيم.

"قل هل ننبئكم بالأخسرين أعمالاً * الذين ضل سعيهم في الحياة الدنيا وهم يحسبون أنهم يحسنون صنعاً" (الكهف 103 و104).

المطلب الثاني: مقومات الحياة الطيبة:

الإيمان والعمل الصالح هما شرطا الحياة الطيبة، ولكن ماذا عن ماهية الحياة الطيبة؟ وماذا عن مقوماتها؟ حدد لنا الخالق ماهية الحياة الطيبة كما بيّن لنا سبحانه مقوماتها في كتابه الكريم.

الفرع الأول: عدم تحريم زينة الله والطيبات من الرزق:

إن الحياة الطيبة كما أرادها الإله الخالق لعباده هي الاستمتاع القوام بما أخرج الله لعباده من الزينة وطيبات الرزق دون إسراف أو تقتير والمتقون أصحاب الحياة الطيبة لا يحرمون زينة الله التي أخرجها للناس ولا يحرمون الطيبات من الرزق.

لأنه ليس من حق المخلوق أن يحرّم ما أحله الخالق وليس من حقه أن يحل ما حرمه الخالق فلا تحليل ولا تحريم إلا لله.

قال تعالى مبيّناً أنه ليس من حق أي مخلوق أن يحرم زينة الله وطيبات الرزق أن الحياة الطيبة لا تتنافى الاستمتاع بنا أحل الله دون إفراط أو تفريط "يا بني آدم خذو زينتكم عند كل مسجد وكلوا واشربوا ولا تسرفوا إن الله لا يحب المسرفين * قل من حرم زينة الله التي أخرج لعباده والطيبات من الرزق قل هي للذين أمنوا في الحياة الدنيا خالصة يوم القيامة كذلك نفصل الآيات لقوم يعلمون * قل إنما حرم ربي الفواحش ما ظهر منها وما بطن والإثم والبغي بغير الحق وأن تشركوا بالله ما لم ينزل به سلطاناً وأن تقولوا على الله ما لا تعلمون" (الأعراف 31: 33).

الفرع الثاني: القناعة والرضا والزهد:

المقوم الثاني من مقومات الحياة الطيبة يتمثل في القناعة بعطاء الله والرضا بما وهب والزهد في متاع الدنيا وملذاتها وهي بين يدي المؤمن فالزهد لا يعني الزهد في الدنيا وهي بعيدة المنال فهذا يعني تبرير اليأس والفشل والإحباط ولكن الزهد يعني الإعراض عن الدنيا وعدم الاشتغال بها وهي في حوزة المؤمن وقادر عليها.

إن القناعة والرضا والزهد هي خصال تسبغ على المؤمن السكينة والطمأنينة وتشعره بطيب الحياة ورغد العيش.

حتى ولو كان محدوداً وبسيطاً وهذه الأحاسيس والمشاعر لا يستشعرها ولا يحسها إلا المؤمن الذي زاوج بين التوحيد والإيمان من ناحية وبين العمل الصالح من ناحية أخرى.

الفرع الثالث: التمسك بالتشريع الإلهي ومنهج الله:

المقوم الثالث من مقومات الحياة الطيبة هو تمسك المؤمن بالتشريع الإلهي الذي شرعه الخالق لإصلاح المجتمع.

أو الذي شرعه سبحانه لتأسيس مجتمعات جديدة وضمان إصلاحها باستمرار والتمسك بالتشريع الإلهي هو أمر منطقي يتماهى مع التوحيد والإيمان والعمل الصالح.

وإلى جانب التمسك بالتشريع الإلهي يتمسك المؤمن الذي يعيش في رحاب الحياة الطيبة كذلك بمنهج الله وهو الأوسع والأشمل من التشريع الإلهي حيث يتعاطى مع كافة عناصر الوجود ومفردات الكون وفق ما شرعه الله وحدده لعباده.

المطلب الثالث: الثواب في الآخرة:

ولنواصل تأمل حكمة وإبداع الخالق من وراء الحياة الطيبة فتلك الحياة بكل ما فيها من امتاع وانسجام لا تنتهي بانتهاء الحياة الدنيا بل تكون هذه الحياة مقدمة لحياة أخرى خالدة أبدية يُجازى فيها أهل الحياة الطيبة بأحسن ما كانوا يفعلون.

هكذا الحياة الطيبة التي أرادها الله لعباده طيب عيش وطيب خاطر في الدنيا ثم فوز وسعادة ما بعدها سعادة في الحياة الأبدية الخالدة التي يرجوها كل إنسان.

الفصل الخامس
تخلي المجتمعات المسلمة عن الشرائع

كان العصر العباسي الثاني بمثابة إعلان صريح عن وشوك انجراف العقل والمجتمع المسلم إلى محنة قاسية تداخلت فيها المسببات مع النتائج والمعقبات في جدلية أفرزت واقعاً مريراً حتم على أبناء الأمة ضرورة البحث عن مخرج من تلك المحنة وضرورة إعادة تشكيل ذلك العقل وفق مصفوفات فكرية واضحة وصافية مصاغة رأساً من المرجعيات الإسلامية.

ولعل أول ما يجب معالجته من مفردات تلك المحنة القاسية هو غياب المنطق الثقافي الإسلامي أو بعبارة أكثر دقة غياب الثقافة الإسلامية بمعناها الدقيق ومع غياب هذه وذاك اختفت الوجهة وعز الرأي وطمست الرؤية وساد فراغ عقلي وفكري أفسح المجال لوجهة الآخر ورأيه ورؤياه لأن تملأ ذلك الفراغ وتعشعش في ذلك العقل فتلفته عن مرجعياته وتحوله عن منطلقاته وتدعه نهباً للضياع والتبدد.

وكان ما تقدم كفيلاً بأن يمهد للمفردة التالية من مفردات محنة العقل المجتمع المسلم فبعد أن أصبح العقل المسلم هواءً.

لم يعد من الصعب على فكر الآخر أن يتسلل إليه ويبذر بذور الشك في مقدراته ويملأه بغريب الأفكار ودخيل الوجهات وسيئ الرؤى وسقيم المعتقدات.

ولم يكن للعقل المسلم والحال كذلك أن يملك أدوات الفرز ووسائل التقييم والتقويم فوقع فريسة لفكر الآخر الذي أصابه بإبهار غير مسبوق وظل ذلك الفكر يلح على العقل المسلم إلى أن حوّله إلى تابع وفي وشكّله وفق ما رأى ووجهه الوجهة التي أرادها.

إن وضعية المحنة التي حاقت بالعقل والمجتمع المسلم لم تثن في فترة تفكك وانهيار الدولة الإسلامية عزيمة أبناء الأمة عن البحث الدائب من أجل الخروج من تلك المحنة ومن ثم توالت المحاولات وتلاحقت الجهود ووصل الجميع إلى قناعة مفادها أنه لا مفر من العود الجميل إلى منهج الله في الحياة جميعاً.

في هذا الفصل نبحث في جملة الأفكار التي وردت سلفاً وذلك من خلال أربعة مباحث على النحو التالي:

المبحث الأول: غياب المنطق الثقافي الإسلامي وسيادة الفراغ العقلي والفكري.

المبحث الثاني: تسلل فكر الآخر إلى العقل المسلم.

المبحث الثالث: تشكيل العقل المسلم وتوجيهه.

المبحث الرابع: العود الجميل إلى منهج الله في الحياة.

المبحث الأول
غياب المنطق الثقافي الإسلامي
وسيادة الفراغ العقلي والفكري

كيف ولماذا غاب المنطق الثقافي الإسلامي في عقول المسلمين ثم في سلوكاتهم وعلاقاتهم بين أنفسهم وبينهم وبين الآخر بل وبينهم وبين كافة عناصر الوجود وموجودات الكون؟

وما طبيعة الفراغ العقلي والفكري ثم السلوكي الذي تخلف عن ذلك الغياب؟ ثم ساد في جنبات بلاد المسلمين؟

إن غياب المنطق الثقافي الإسلامي وسيادة الفراغ العقلي والفكري عملية تاريخية بالغة التعقيد وشديدة التأثير والقسوة عملية معقدة في تبلورها وتشكلها عميقة ومتداخلة في تفاعلاتها وعلاقاتها ثم بليغة في تأثيراتها ونتائجها وامتداداتها ومن ثم يحتاج إلي معالجة متأنية وتحليل عميق.

المطلب الأول: أسباب غياب المنطق الثقافي الإسلامي وسيادة الفراغ العقلي والفكري:

المنطق الثقافي هو عصب الثقافة وجوهرها هو السند الذي تستند إليه الرؤية والحجة التي تحتج به الوجهة والبرهان الذي يدعم الرأي وغياب المنطق الثقافي لا ينتج إلا عن أسباب جوهرية فاعلة في الحياة الفكرية والاجتماعية للمجتمعات الإسلامية.

ويمكننا متابعة الأسباب التي أدت إلى غياب المنطق الثقافي الإسلامي وسيادة الفراغ العقلي والفكري في المجتمعات الإسلامية من خلال الآتي:

الفرع الأول: إغلاق باب الاجتهاد:

يقوم الاجتهاد علي ثلاثة مرتكزات تتعلق بأهم مكونات أو مفردات الثقافة فهو جهد عقلي وفكري يصدر عن ذوي الاختصاص من أجل تطويع المتغيرات واستيعاب المستجدات وتتمثل تلك المرتكزات في التراتبية الآتية:

البند الأول: الاجتهاد ينطلق من مصادر الثقافة: فالاجتهاد لا ينبعث من فراغ بل لابد له أن ينطلق من مصادر الثقافة التي تتعين عموماً في ثلاثة مصادر هي المصادر التاريخية المتمثلة في العادات والتقاليد والأعراف ومصادر الواقع الاجتماعي المتجسدة في العلاقات والمعاملات والتفاعلات والمصادر العقلية المحددة في التفكير والإدراك والوعي والمعرفة والقدرة علي التحليل.

والتي تتعين خصوصاً فيما يتعلق بالثقافة الإسلامية في المرجعيات الإسلامية المحددة قطعاً في القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة ونموذج الممارسة العملية لدولة الرسول الأعظم وخلفائه الراشدين.

البند الثاني: الاجتهاد يدعم المنطق الثقافي: المنطق الثقافي هو عصب الثقافة وعمودها الفقري والمبرر الأهم لوجودها بل هو قوامها وجوهرها تمتزج فيه المصادر ويفرز الطروحات والرؤى والوجهات والاجتهاد عندما ينطلق من مصادر الثقافة ويجمع مزيجها في قوامه يضاف إلي المنطق الثقافي فيدعمه ويقويه ويضفي عليه سمتي الأصالة والمعاصرة أصالة المصادر ومعاصرة المتغيرات والمستجدات في الواقع الاجتماعي ويبرز الهُوية والخصوصية لأصحاب الثقافة.

البند الثالث: الاجتهاد يجسد الطرح: الطرح والرؤية والوجهة والرأي هي إفراز المنطق الثقافي بقصد المواءمة بين مصادر الثقافة ومتغيرات ومستجدات الواقع والاجتهاد إن هو إلا طرح يعتمد علي تلك المواءمة فهو إذاً مؤشر الثقافة ودلالتها.

ومن ثم تتضح علاقة الاجتهاد بالثقافة الإسلامية فهو ينطلق من مصادرها ويدعم منطقها ويجسد طروحاتها ووجهاتها إزاء المتغيرات والمستجدات لقد غاب ذلك الاجتهاد بماهيته ومواصفاته المتقدمة منذ انهيار الخلافة الإسلامية في بغداد وحل محله الاعتماد علي الطروحات والاجتهادات الصادرة في عصور إسلامية ماضية فغلب النقل علي الاجتهاد وإعمال العقل.

إن الاعتماد على الاجتهادات التي قدمها علماء المسلمين في فترات ماضية هو أمر يفتقر إلى المنطق وتعوزه الموضوعية فمتغيرات ومستجدات الواقع لا يجتهد من أجل تطويعها واستيعابها إلا

أبناء ذلك الواقع فكيف تُطوّع المتغيرات وتُستوعَب المستجدات عبر اجتهادات قدمها الماضون ! وهم لم يعاينوا المتغيرات ولم يعايشوا المستجدات لقد كانت النتيجة المنطقية لما سبق هي تراكم المتغيرات والمستجدات دون معالجة فتوقف العقل وتبلد الذهن وافتُقدت الثقة في الذات ولم يعد للمسلمين عطاء أو إبداع يتعلق بقضاياهم أو إبداع للإنسانية كما كان الحال من قبل.

شكل رقم (2)

يبيّن ماهية الثقافة ومكوناتها أو مفرداتها

مصادر الثقافة		
الموروث التاريخي	الواقع [المتغيرات والمستجدات]	العقل
العادات والتقاليد والأعراف والدين	العلاقات والتفاعلات	التفكير والمعرفة والتحليل

المنطق الثقافي [السند والحجة والبرهان]		
الحتميات والمعطيات ـ العقل	المرجعيات الشرعية	الأنساق القيمية والأخلاقية

اللغة	
أداة توصيل المنطق الثقافي	وسيلة التعبير والإخراج للمنطق الثقافي

الطروحات والمخرجات		
استقراء التاريخ	رؤية الواقع وتفسيره	توقع المستقبل

النماذج والأشكال	
الشعر	الأدب
بكافة أنماطه وأشكاله	بكافة مذاهبه وأشكاله

إن المسلمين عندما ضربوا علي أنفسهم بسياج يحجب عنهم إعمال العقل وتفعيل الذهن وإفراز الطرح وإخراج الرؤية والوجهة لم يكن أمامهم من بد إلا التوجه تلقاء الماضي وحصروا أنفسهم في بوتقته فكانوا يعيشون واقعهم بأفكار ماضيهم ثم يتأملون ويتوقعون مستقبلهم كذلك بآراء

تاريخهم وظلوا هكذا إلى أن ملّوا الماضي والعيش في كنفه وسئموا الواقع الراكد الآسن وتفاهة إسهامهم فيه وسذاجة نظرتهم إليه ولم يقدّر لهم والحال كذلك أن يتصوروا ما يمكن أن يسمى بالمستقبل وترتب على ذلك أن شخص المسلمون في مكانهم والناس من حولهم تمضي ميممة شطر المستقبل تصبو إلى آفاقه وترسم معالمه.

وعندما عزم المسلمون على التحرك من جمودهم كانوا في خلف الركب يستقبلون دوماً ماضي الآخر على أنه مستقبلهم وأفكاره وآراءه ووجهاته على أنها منقذهم وحافزهم نحو التقدم ومنهجه على أنه وسيلتهم إلى الرفاه وأصبحوا لا طرح لهم ولا عطاء ولا إسهام ثم لا منهج ولا وسيلة أو أداة ومن ثم ضربت عليهم التبعية لذلك الآخر

إن اجتهاد المسلمين عندما توقف أوقف معه العطاء والإسهام في شقي الحياة الروح والمادة معاً فلم تعد هناك طروحات متجددة في مجال القيم الروحية وبالمثل شح العطاء في مجال ترتيب حركة الحياة المدنية والعمرانية والحضارية.

الفرع الثاني: غياب التوازن بين الشعيرة والشريعة:

الشعيرة هي ما ندب الشرع إليه وأمر بالقيام به من نسك أو عبادة وهي تتعلق بدائرة الارتباط بين العبد وخالقه.

وعليه فالشعيرة هي أعمال أي أقوال وأفعال ذات خصوصية لا تبرح سريرة الإنسان ولا تغادر مكنونه إلا أن آثارها تبدو في كل ما يصدر عنه من قول أو فعل في اتجاه غيره من بني البشر وحتى في اتجاه عناصر الوجود وموجودات الكون.

فالشعيرة إذاً هي عمل في اتجاه الخالق ومن أجله ووفق مشيئته وإرادته ثم هي أثر وتجلي في اتجاه عناصر الوجود وموجودات الكون والشعيرة لابد أن تكون هكذا ولا يمكن أن تكون غير ذلك لأنه لا شعيرة بدون أثر وتجلي فلو أن الشعيرة لم يصدر عنها أثر وتجلي، لنُزعت منها الصدقية والقبول وكذلك لا أثر أو تجلي في أقوال الإنسان وأفعاله تجاه الكون وعناصر الوجود يفيد الأمثلية والنموذجية والخيرية دون شعيرة تسبقه ويترتب عليها.

أما الشريعة فهي منظومة متناسقة من الأصول والقواعد والأحكام والتنظيمات التي تنصرف نحو ترتيب وتنظيم حركة الإنسان في الحياة والشريعة قد تكون إلهية منزلة من عند الخالق سبحانه وقد تكون وضعية يصيغها الإنسان من جماع موروثاته وظروفه الاجتماعية وطموحاته المستقبلية.

إن الشريعة هي أساس النظام الاجتماعي في الإسلام تضع له الأصول والقواعد وتصيغ له الأحكام وتشكل التنظيمات ومن شأن كل ذلك أن ينظم ويرتب حركة المسلم في الحياة ومعلوم أن كل حركة يتحركها المسلم في الحياة تنتج ظاهرة من الظواهر وهذه الحركة تتوزع على أنواع وأشكال شتى ولا يمكن فصل هذه الأنواع أو الأشكال من الحركة عن بعضها إذ لابد أن تظل جميعاً في إطار كلية واحدة هي حركة الإنسان في الكون فيشكل النوادر عبر حركاته وسلوكاته وتصرفاته فقد مُنح العقل ليفكر ومن ثم نشأت الظاهرة الفكرية الثقافية ثم توطّن فيه حب الزوج من بني جنسه فنشأت الأسرة لبنة المجتمع البشري ثم هبط إلى الأرض ليعاني ويكابد مشقة الحياة فإذا به يصنع الظاهرة الحضارية.

وفي ثنايا وتضاعيف المكابدة والمعاناة خُلق في الإنسان الشهوة والغريزة فأخذ يسعى لإشباعها جميعاً ومن ثم تبلورت الظاهرة الاقتصادية.

ثم جنح إلى الأمن والسكينة والاعتماد على من يؤمّن له ذلك فتابع جهده وبحثه عما يحقق له هذه المطالب التي بدت مع تقدم المجتمعات ضرورية فكانت الظاهرة السياسية.

فأول شكل من أشكال الحركة ينتج النادرة الفكرية الثقافية وهي أول ما ألفه الإنسان في هذه الحياة وهو حركة العقل والتفكير والفكر وهي التي تختص بفكرة الإنسان عن نفسه وعن كل ما يحيط به وتفسيره للظواهر المختلفة ثم رؤيته لكيفية التعامل والتفاعل مع عناصر وجوده أما ثاني شكل من أشكال الحركة فينتج النادرة الاجتماعية أي رغبة الإنسان الغريزية في التواجد في مجتمع من جنسه وهي التي تلي النادرة الفكرية الثقافية حيث تتولى ترتيبها في شكلها المرغوب فيه من أصحاب التكوين الاجتماعي وثالث شكل من أشكال الحركة ينتج النادرة الحضارية التي تتوزع بين جوهر قوامه تفاعل وتعامل الإنسان مع عناصر الوجود المحيطة به وبين مظهر أساسه نتاج ذلك التفاعل والتعامل من أشكال المدنية ونماذج العمران ورابع شكل من أشكال الحركة أنتج النادرة الاقتصادية التي تتعلق بتحديد الموارد ومواءمتها بالمتطلبات والمستلزمات وخامس شكل من أشكال حركة الإنسان في الكون أنتج النادرة السياسية حيث ركن الإنسان إلى الأمن والسكينة والاعتماد

على من يؤمّن له ذلك فتابع جهده وبحثه عما يحقق له هذه المطالب التي بدت مع تقدم المجتمعات ضرورية.

لقد كانت الشريعة إذاً بمثابة عملية ترتيب كل هذه الظواهر علي أسس وأصول وقواعد حتى ينتج عنها النظام الاجتماعي المتكامل ولا بد للشريعة من أن تقوم بهذا الدور لأنها لو لم تقم بهذا الدور لأثبتت أنها تخلو من أهم سماتها وهو تنظيم الحياة الاجتماعية وأنها غير قادرة على التأثير في حياة الناس كمجتمع إنساني وسيترتب على ذلك أنها سوف تفسح المجال للشرائع المصاغة ائتلافاً من الموروث والواقع والعقل وهنا سيدخل إلى المجتمع ما ليس منه وهذه دعوة لكل دخيل لكي يصيغ تنظيم حياة الناس.

ما قدمناه يفيد أن الإسلام قدم للإنسان ومجتمعه ثلاثة مرتكزات: المرتكز الأول: هو الشعيرة العمل تجاه الخالق سبحانه والمرتكز الثاني: هو الشعيرة الأثر تجاه الكون ومكوناته والمرتكز الثالث: هو الشريعة كنظام اجتماعي.

وهذه المرتكزات لابد أن تعتمل معاً في توازن وتناغم وتناسق بديع يبرز أهم سمات الإسلام وهي سمة التوازن في تلبية متطلبات ورغبات التكوين البشري المرتكن على الروح والمادة معاً.

لقد أصبح التوازن بالشكل الموضح سلفاً معياراً مطلقاً للحكم على المجتمع المسلم والفرد المسلم وتقييمه وتقويمه فإذا وُجد التوازن كنا إزاء مجتمع مسلم صحيح وإزاء فرد مسلم صحيح وغياب التوازن يعني مراجعة أحوال المجتمع المسلم والفرد معاً.

منذ انهيار الخلافة العباسية في بغداد والأرجح منذ انتهاء عصر الخلافة الراشدة والمجتمعات الإسلامية والمسلمون في حاجة إلى مراجعة ووقفة للتقييم والتقويم.

فالركيزة الأولي هي الشعيرة كعمل تؤدى في سائر المجتمعات المسلمة وتصدر من الكثير من المسلمين أما الركيزة الثانية وهي أثر العمل بالشعيرة وتجلياته تجاه الكون وموجوداته ولم يعد ملموساً أو فعالاً في حياة المسلمين وفي مجتمعاتهم ! والركيزة الثالثة وهي الشريعة كنظام فلم يعد لها وجود هي الأخرى إذ لم تعد ترتب وتصيغ حياة المسلمين وحلت محلها الشرائع المؤتلفة من الموروثات والمتغيرات الاجتماعية والعقل البشري.

ولم يعد للتوازن بالوصف الذي أوضحنا أي وجود في المجتمعات الإسلامية أو لدى أفراد تلك المجتمعات.

لقد جنح المسلمون لتعويض ذلك التوازن المفقود إلى التركيز على الشعيرة ظناً منهم أن في ذلك جبراً للكسر وإكمالاً للنقص.

ولكن ذلك الجنوح سلط الضوء على العيب فأظهره ووجه النظر إلى النقص فأبرزه وأصبح الإسلام في بلاده لا يتعدى كونه شعيرة تؤدى دون أثر في حياة الناس ومجتمعاتهم وشريعة موقوفة لا تفعيل لها ولا إعمال.

وهنا لا يجد المتابع صعوبة في اكتشاف العلاقة الجدلية بين إغلاق باب الاجتهاد في حياة المسلمين ومجتمعاتهم وما قاد إليه، وبين غياب التوازن بين الشعائر والشرائع وما نتج عنه وتكاتف هذا مع ذاك في الإسهام بنصيب وافر في غياب المنطق الثقافي الإسلامي وسيادة الفراغ العقلي والفكري.

الفرع الثالث: غياب منهج الإسلام في الحياة:

أوضحنا أن ثمة تكاتفاً بين الشعيرة بشقيها وبين الشريعة بقوامها وصلبها المتمثل في تنظيم حركة الحياة وذلك التكاتف يشكل نقطة تلاقي هي عينها منهج الحياة والذي تعارف عليه الفكر المعاصر بالأيديولوجيا وقد كان للإسلام منهجه في الحياة حتى نهاية عصر الخلافة الراشدة وكان ذلك المنهج يجمع بين الطرح النظري والواقع العملي وبعد ذلك العصر المزدهر تلاشى الواقع العملي لمنهج الإسلام في الحياة ولم يبق إلا الشق النظري الذي لم يكن من السهولة بمكان استنباطه وتوضيحه.

ولكن لماذا غاب منهج الإسلام في الحياة ! وكيف حدث ذلك ! إن ثمة تداخلاً بين السبب والكيفية لدرجة صعوبة الفصل !

لقد أصبحت الشعيرة في الإسلام لا تتجاوز العمل الصادر من المسلم تجاه الخالق سبحانه دون أثر ملموس وفعال ينعكس على سلوكاته وتفاعلاته مع الكون والموجودات وكذلك غدت

الشريعة أصولاً ونصوصاً وقواعد ينقصها التفعيل والاندماج في واقع الحياة حتى تصبح جزءً من نسيج ولحمة ذلك الواقع.

فالشريعة إذاً لم يستطع المسلمون تعصيرها باستمرار حتى تواكب الزمن وتعايشه وتختلط به فتؤثر فيه وتصيغه وفق قواعدها وأصولها كما لم يستطيعوا كذلك تطوير أدوات ونماذج الحركة بشكل دائم حتى تستطيع تحويل القواعد والأصول إلى إجراءات وسلوكات وتصرفات وتفاعلات لها وقعها وتأثيرها في حياة المسلمين.

وإذا كان منهج الإسلام في الحياة قد انقطع وغاب بهذا الشكل فهل قعد المسلمون دون منهج في حياتهم !

نعم لم يعد للمسلمين منهج في حياتهم نابع من شريعتهم ما اضطرهم إلى الارتجال والتخبط فترات طويلة ثم إلى اللجوء إلى منهج الآخر فاستعاروه واستعانوا به ليرتب حياتهم وينظم شئونهم وهنا كانت الطامة الكبرى !

الفرع الرابع: غياب دور المنهاج الإسلامي:

المنهاج الإسلامي كما سيتضح فيما بعد تفصيلاً وكما سبق وأوضحنا تحليلاً هو الفاعل الرئيس والأساس في حياة المسلمين فهو الذي يحدد المنهج وهو الذي يشكل أدوات الحركة ونماذجها لكي يحوّل المنهج إلى واقع وفعل، والمنهاج الإسلامي يضاهي وظيفياً ما يعرف في زماننا بالنظام السياسي.

وبعد عصر الخلافة الراشدة حدث تحول جوهري في دور المنهاج الإسلامي وهو أنه شرع في الابتعاد التدريجي عن العمل على ترسيخ منهج الإسلام في الحياة بل بادر هو نفسه في ابتكار مناهج تحمل كثيراً من السمات التي تبعدها عن منهج الإسلام كما جاء في مرجعياته الأصلية.

وانتهى الأمر بالمنهاج الإسلامي في عصور متأخرة لأن يبتعد تماماً عن منهج الإسلام ويستعين بمناهج الآخر ويستزرعها في بلاد المسلمين.

والتلازم واضح بين المنهاج الإسلامي كآلية وبين المنهج الإسلامي كخطة لترتيب الحياة فالمنهاج الإسلامي إذا لم يسنده طرح فكري يمثل خطة العمل والحركة فسيضطر إما إلى ابتكار تلك

الخطة وإما إلى استيرادها من فكر الآخر وواقعه.

وإذا لم يجد المنهج الإسلامي الآلية أي المنهاج الذي يحوله إلى واقع وحركة فسيظل ذلك المنهج محض طروحات وآراء بينها وبين الواقع أمد بعيد.

المطلب الثاني: تفاعلات النقائص مع حياة المسلمين:

النقائص التي سبق عرضها كأسباب لغياب المنطق الثقافي الإسلامي وسيادة الفراغ العقلي والفكري تفاعلت واندمجت واختمرت في حياة المسلمين وأصبحت جزءً من واقعهم وقد جاءت تلك التفاعلات على عدة مستويات:

الفرع الأول: المستوى الأول: التفاعلات بين النقائص والعقل المسلم:

تفاعلت النقائص التي سبق الحديث عنها عبر حقب زمنية طويلة مع العقل المسلم وتجلت تلك التفاعلات على النحو التالي:

البند الأول: عملية الإدراك: الإدراك يعني مجموعة عمليات يقوم بها العقل من أجل الإلمام بالشيء أو الأمر والإحاطة به.

وتتطور تلك العمليات من أجل فقه ماهية الشيء أو الأمر وفهم كنهه ومعانيه.

وعليه فعمليات الإدراك جميعاً، تنصب حول الإحاطة بوجود الشيء أو الأمر ولا تتجاوز ذلك إلى عمليات متقدمة.

وقد أصيبت هذه العملية لدى العقل المسلم بمعوقات حالت دون تمكنه من الإحاطة بماهية الإسلام الشعيرة والشريعة ومن فهم كنهه ومعانيه ونتج عن ذلك تشويش وتشويه بالغان في صورة وشكل الإسلام في العقل المسلم وقاد ذلك إلى العملية التالية.

البند الثاني: عملية الوعي: الوعي يبدأ من حيث ينتهي الإدراك والوعي هو استيعاب دقائق الشيء أو الأمر وفقه علاقاته بمفرداته وفهم علاقاته ببيئته الخارجية والقدرة على توقع مستقبله.

ومن ثم فالوعي أكثر تطوراً من الإدراك حيث ينطلق إلى فقه التفاعل وفهم التطور.

ولقد تعرضت عملية الوعي في العقل المسلم بأهميتها البالغة هذه إلى حالة من العطب أوقفت قدرات ذلك العقل على فقه تفاعلات الإسلام الشعيرة والشريعة وفهم إمكانيات تطوره ذاتياً وفي علاقاته بأبنائه وبغير أبنائه.

البند الثالث: عملية التمسك بالقيم وتفعيلها: نسق القيم الإسلامية له خصائصه وسماته والتمسك بالقيم يعني إدراكها ثم الوعي بها والشعور الجارف بأهميتها وضرورتها في حياة الفرد والمجتمع ثم القدرة على تفعيلها أي جعلها ضابطاً ورقيباً للسلوك الفردي والجماعي.

لقد أدى قصور الإدراك والوعي لدى العقل المسلم بالإسلام الشعيرة والشريعة إلى غياب الإدراك والوعي بالقيم وانتفاء القدرة على تفعيلها كضابط ورقيب للسلوك الفردي والجماعي.

فتعطل الكثير من القيم ولم يعد لها وجود في الواقع الاجتماعي الإسلامي إلا فيما ندر وانعكس ذلك على العلاقات الاجتماعية والمعاملات والتفاعلات إجمالاً داخل المجتمعات المسلمة.

البند الرابع: عملية التقييم والتقويم والفرز: العمليات الثلاثة المتقدمة المرتبطة بالإدراك والوعي والتمسك بالقيم تمثل أساس وجوهر قدرة العقل على التقييم والتقويم والفرز.

فهي بمثابة المعايير التي تمنح العقل القدرة على إبراز قيمة الشيء أو الأمر والحكم على صلاحه وجدواه وتبيان ما به من اعوجاج وانحراف عن الصواب وكيفية إصلاح ورم ذلك الاعوجاج والانحراف ومن ثم اختيار القويم وائتلافه وطرد السقيم وإتلافه.

وهذا بالفعل ما جري للعقل المسلم فقد تفاعلت النقائص المذكورة سلفاً مع ذلك العقل وخربت لديه عمليات الإدراك والوعي بالإسلام ثم هونت من تمسكه بقيم الإسلام وأفقدته القدرة على تفعيلها وأعقب ذلك تباعاً الافتقار إلى المعايير والمقاييس التي تمكّن ذلك العقل من تقييم ما يحيط به وتقويم تلك المتغيرات والمستجدات وكان ذلك من أخطر تلك المجريات حيث بات من السهولة بمكان على كل دخيل غث أن يستبيح حمى المجتمعات الإسلامية دون عمليات تقييم أو تقويم أو فرز.

البند الخامس: عملية صياغة وبناء وتشكيل الأفكار: العملية الأخيرة التي تبرز تفاعل النقائص مع العقل المسلم.

هي عملية صياغة وبناء وتشكيل الأفكار وهي العملية الأخيرة التي تترتب على العمليات التي سبقتها فالعقل عندما يتوقف لديه الإدراك ويتشوه به الوعي ويفتقد القدرة على التمسك بالقيم وتفعيلها على أرض الواقع وعندما لا يستطيع تقييم وتقويم وفرز الأفكار والآراء والطروحات تكون نتيجة كل ذلك ألا يتمكن من صياغة وبناء وتشكيل الأفكار وهذا عينه ما حدث للعقل المسلم الذي مر بعملية تفاعل طويلة وقاسية مع النقائص المذكورة حتى انتهى به الأمر إلى عدم القدرة على صياغة وبناء وتشكيل أفكاره المتعلقة بالإسلام الذي يمثل بالنسبة له قوام الروح وغذاء المادة.

الفرع الثاني: المستوي الثاني: التفاعلات بين النقائص والمجتمع المسلم:

كذلك تفاعل المجتمع المسلم مع النقائص التي أوردناها سلفاً وقد تمت تلك التفاعلات عبر عدة أفعال جاءت على النحو التالي:

البند الأول: الفعل الأول: عودة المجتمعات الإسلامية إلى الموروث الثقافي والحضاري قبل الإسلام وتضخيمه والاعتزاز به: فالحاصل أن معظم المجتمعات الإسلامية في فترة نضوب العطاء الثقافي والحضاري التي مرت بها عقب انهيار الحضارة والدولة الإسلامية في بغداد عانت عناءً شديداً من عدم وجود وحضور وتفاعل الإسلام مع حياتها فارتدت على أعقابها تبحث في موروثاتها الثقافية والفكرية والحضارية عما يمكن أن يخفف من معاناتها تلك ويعوض غياب الإسلام الشعيرة والشريعة والنظام الاجتماعي ولم يتوقف الأمر عند العودة إلى تلك الموروثات والبحث فيها بل وصل إلى حد تضخيمها والاعتزاز بها والتفاخر بالأعراق والعناصر الموجودة داخل كنف الإسلام حدث ذلك لدى العرب والفرس والترك والكرد وكافة الأعراق والعناصر الأخرى ونتيجة ذلك سوف نتحدث عنها بعد قليل.

البند الثاني: الفعل الثاني: انحسار الهُوية والخصوصية الإسلامية الهُوية هي ماهية الشيء وخصوصيته التي تميزه عن غيره في تكوينه وهيئته وتفاعلاته وتطوره وللإسلام هُويته التي تميزه كعقيدة وشريعة وشعيرة ونظام اجتماعي متكامل.

وقد تعرضت الهُوية الإسلامية في مكوناتها المذكورة لهزة عنيفة زلزلت أركانها وجاءت تك الهزة من الاصطدام بالموروثات الثقافية والحضارية للأعراق والعناصر التي انضوت تحت لواء الإسلام وإذا كانت أصول العقيدة وجوهر الشعيرة قد نجت بالكاد من تداعيات الصدمة فإن التشريع

الإسلامي والنظام الاجتماعي اللذين يمثلان مرتكزين مهمين من مرتكزات الهُوية والخصوصية الإسلامية لم يُقدّر لهما النجاة من تلك التداعيات بل تعرضا لمسخ وتشويه غيّرا معالمهما ما جعل الهُوية والخصوصية الإسلامية تنحسر بشكل واضح وصريح ووخيم.

البند الثالث: الفعل الثالث: غياب المعايير والقيم الإسلامية في التعاملات والعلاقات الاجتماعية: المعيار في إطار التعاملات والعلاقات الاجتماعية أداة لقياس أمثلية ونموذجية وصواب الفكر والسلوك أما القيمة فهي غايات وسيطة وليست نهائية تؤدي إلى تحقيق الحياة الطيبة التي يتوخاها المجتمع المسلم وفق منهج الإسلام في الحياة والمفارقة الجديرة بالاعتبار أن القيم في كافة المجتمعات تُطلب لذاتها وبتحققها تصل تلك المجتمعات برأيها إلى ما تريد أما المجتمع الإسلامي فهو لا يطبق القيمة لذاتها، بل كوسيلة من أجل تحقيق الحياة الطيبة بكل معانيها المادية والروحية وقد ترتب على انحسار الهُوية والخصوصية الإسلامية غياب المعايير والقيم الإسلامية بالوصف الذي قدمنا فما هي معايير الخطأ والصواب والصلاح والطلاح في المجتمع الإسلامي وأين قيم الحرية والإخاء والمساواة والعدالة والتكافل والتناصح في المجتمع المسلم إن المعايير والقيم تستمد من المرجعيات الشرعية الإسلامية وإذا كانت المجتمعات الإسلامية قد بعدت عن تلك المرجعيات كمصدر للتشريع والنظام الاجتماعي فمن أين تأتي المعايير والقيم إذاً.

البند الرابع: الفعل الرابع: انزواء الإسلام في الشعيرة واقتصاره عليها: لم يبق من هُوية الإسلام وخصوصيته إلا الشعيرة وقد انزوى بداخلها واقتصر عليها.

وكأن الإسلام ليس إلا نسكاً وعبادة ولا علاقة له بالحياة فلا ينظمها ولا يرتبها ولا يرسم لها المنهج وكان ذلك هو آخر التفاعلات بين النقائص المذكورة والمجتمع المسلم.

الفرع الثالث: المستوي الثالث: التفاعلات بين النقائص والعلاقات مع الآخر:

لقد تفاعلت النقائص المذكورة مع علاقات العقل المسلم والمجتمع المسلم مع عقل ومجتمع الآخر وقد تجلت تلك التفاعلات في ثلاثة تجليات كانت كالتالي:

البند الأول: الاستقبال المستمر: لقد تجلى تفاعل النقائص السابقة مع علاقات المجتمعات الإسلامية بالآخر أول ما تجلى في عملية الاستقبال المستمر فقد أصبحت المجتمعات الإسلامية وكذا عقول المسلمين حِماً مستباحاً أمام الآخر وما يفرزه من فكر وثقافة وحضارة وسلوك ونظم

وتنظيمات بل لقد تطور الأمر إلى أن صار المسلمون يتهافتون على تلك الإفرازات ظناً منهم أنها هي الكفيلة بإخراج المجتمعات الإسلامية من أوضاعها غير المرضية إلى أوضاع أخرى صُنّفت تحت التقدم والتحضر والتمدن إلى آخره وتزداد حدة هذا التفاعل عندما يدخل في هذه العلاقة واقع العقل المسلم وما وصل إليه من تردي، نتيجة اعتماله مع النقائص التي أوضحناها في السابق وتتضح استمرارية الاستقبال في العلاقة مع الآخر في أبعادها الزمنية والمكانية والموضوعية فقد استمر المسلمون على وضعية الاستقبال من الآخر منذ انهيار الخلافة الإسلامية في بغداد وحتى الآن كذلك استمر المسلمون على وضعية الاستقبال من الآخر في كافة بقاع الدولة الإسلامية وحيثما وجد الإسلام وأخيراً استمر المسلمون على وضعية الاستقبال من الآخر في كافة الشؤون والأمور السياسية والاقتصادية والثقافية والحضارية.

البند الثاني: استعداء الآخر: ثم تجلت تفاعلات النقائص مع علاقات المجتمعات الإسلامية بالآخر في حالة من الاستعداء الدائم مع الآخر وهنا مفارقة في حاجة إلى وقفة ففي الوقت الذي كان المسلمون يتهافتون على ممتلكات الآخر ومقتنياته الفكرية والمادية وينبهرون بها عن طريق طبقات وشرائح معينة، كان ثمة فئات وشرائح بل وطبقات أخرى ترى في الآخر وكافة إفرازاته المادية والفكرية عدواً لها ولممتلكاتها الفكرية والمعتقدية وهكذا انقسم المسلمون في علاقاتهم مع الآخر على أنفسهم بين منبهر متهافت على الآخر وما لديه جاد في محاكاته وترسم خطاه وبين مستهجن معرض يرى في الآخر عدواً يعبث بمقدرات المسلمين الفكرية والمادية وكان هذا الاستعداء في ازدياد مستمر مع الزمن ازدياد في الحدة والعمق وازدياد في جموع الشعب المسلم الذي يناوئ الآخر ويمعن في كراهيته.

وإذا كان الفريق الأول ليس ثمة ما يبرر تهافته وانبهاره على ممتلكات ومقدرات الآخر إلا كونه لم يعد يملك ما يمكن أن يغنيه عن ذلك التهافت ويثنيه عن ذلك الانبهار.

فإن الفريق الثاني أيضاً ليس ثمة ما يبرر معاداته للآخر إلا كونه يفتقد ثقته في ذاته ويفتقر إلى القدرة على الحوار والتفاعل مع ذلك الآخر.

البند الثالث: العجز عن التفاعل والحوار: وأخيراً تجلي تفاعل النقائص مع علاقات المجتمعات الإسلامية بالآخر في وضعية العجز عن التفاعل والحوار مع ذلك الآخر.

ولعل أسباب وضعية العجز هذه التي انتابت المسلمين في فكرهم وفي فعلهم واضحة ويمكن حصرها في ثلاثة أسباب:

أولها أن المسلمين لم يعد لديهم ما يقدمونه للآخر ليشاركوا كما كان عهدهم من قبل في الحضارة الإنسانية ثانيها أن ذلك الإفلاس في العطاء اقترن بفقدان الثقة بالنفس والاغتراب عن الذات بمكوناتها الثقافية والحضارية ثالثها أن العاملين ترتب عليهما عامل ثالث هو افتقاد لغة وأسلوب الحوار مع الآخر وهكذا أضحى المسلمون فاقدى القدرة على العطاء ففُرض عليهم الاستجداء.

المطلب الثالث: نتائج تفاعلات النقائص مع حياة المسلمين:

أفرزت تفاعلات النقائص مع حياة المسلمين جملة من النتائج يمكن توضيحها في الآتي:

الفرع الأول: غياب المنطق الثقافي (عصب الثقافة):

قدمنا أن المنطق الثقافي هو عصب الثقافة وهو الذي يحدد هُويتها وخصوصيتها والمنطق الثقافي الإسلامي هو الذي يحدد هُوية ثقافة المسلمين ويعيّن خصوصيتهم وقد تعرض ذلك المنطق نتيجة النقائص التي ألّمت بالعقل المسلم والمجتمع المسلم لحالة أفقدته كثيراً من توازنه ما انعكس بالتتابع على الهُوية والخصوصية المتعلقة بالمسلمين لقد غاب عن المسلمين ما يبرر وجودهم ويميزهم عن غيرهم فلم يعد لهم هُوية تعلن عن ماهيتهم وخصوصية تميزهم عن غيرهم ويكتسب المنطق الثقافي أهميته التي لا تضاهى من اتصاله المباشر بمصادر الثقافة وكذا من اكتسابه لطابعه المترتب على ذلك الاتصال.

فالمنطق الثقافي الإسلامي هو جماع متراكم ومتراكب من العادات والتقاليد والأعراف الخاصة بالمسلمين منذ ظهور الإسلام.

ممتزج بالعلاقات والتفاعلات الاجتماعية للواقع الإسلامي في أي لحظة من اللحظات التي يعيشها المسلمون ومقترن بقدرة العقل المسلم على التفكير والمعرفة والتحليل وتقديم السند والدليل والحجة والبرهان على خصوصية وتميز وتفرد تلك التوليفة في تبرير حجية ما يطرحه من أحكام ورؤى ووجهات وآراء.

ويواصل المنطق الثقافي احتفاظه بأهميته من كونه يمهد للطرح والمخرج الذي ينتجه والمنطق الثقافي بهذه الأهمية يحتاج إلى التفعيل المستمر والتجديد الدائم وذلك عبر عقل قادر على القيام بهذه المهمة وهنا تتضح العلاقة الوطيدة بين العقل والمنطق الثقافي

وعندما تعرض العقل المسلم لمحنة الضياع والتبدد كان المنطق الثقافي الإسلامي أول ما تأثر بنفس المحنة.

الفرع الثاني: غياب الطرح الإسلامي (مؤشر الثقافة ودلالتها):

الطرح هو مؤشر مواكبة المنطق الثقافي للمتغيرات والمستجدات وهو الذي يدل علي أن ذلك المنطق له وجوده وتفاعلاته مع الواقع وتطوره المستمر وانطلاقاً من هذه العلاقة الإرتباطية بين المنطق الثقافي والطرح فإن غياب المنطق الثقافي الإسلامي بالشكل الذي تقدم أدى إلى غياب الطرح وأشّر ذلك إلى أن المنطق غير فعال وغير مؤثر وغير قادر على إقناع أحد به سواء أصحابه أنفسهم أو الآخر وكانت النتيجة النهائية غياب نظرة المسلمين ووجهتهم تجاه المتغيرات والمستجدات وعدم معايشة الواقع في كل زمان وفي كل مكان يوجدون فيه.

لقد كان العالم في حوار دائم وحركة دائبة بين الأفكار والرؤى والتوجهات وكان المسلمون خارج نطاق دائرة الحوار والحركة وكان سبب ذلك التخلف راجعاً إلى غياب منطقهم الثقافي وطروحاتهم ووجهاتهم ورؤاهم للمتغيرات والمستجدات فقد انقطعت صلاتهم بمرجعياتهم الشرعية ومن كان على اتصال بتلك المرجعيات عجز عن استنباط ما يواكب المتغيرات ويجاري ويطوّع المستجدات من تلك المرجعيات لعجز في القدرة العقلية ولنقص في المنهج العلمي.

الفرع الثالث: ضعف آلية التعبير والإخراج الثقافي وضآلة قيمة النماذج والأشكال:

كانت النتيجة المباشرة لغياب كل من المنطق الثقافي والطروحات الإسلامية ضعف آلية التعبير الثقافي الإسلامي.

وهي اللغة العربية لسان العرب حيث لم يعد أبناء الإسلام قادرون على استعمالها بشكلها الأصيل في التعبير عن منطقهم الثقافي عبر طروحاتهم ووجهاتهم وترتب على ذلك وربما برره

ظهور ما عرف باللهجات واللكنات التي هاجمت لسان العرب وأصابته بالعُجمة ولا تزال تداعيات هذا الزلزال تترا وتوابعه تتوالى !

يضاف إلى ما تقدم وكنتيجة كذلك لغياب كل من المنطق الثقافي والطرح الإسلامي المواكب للمتغيرات والمستجدات أن تضاءلت قيمة النماذج والأشكال التي ارتسمت وتشكلت فيها الطروحات الهشة والرؤى السطحية والأفكار الضحلة وهي الشعر والأدب.

ولعل استقراء تاريخ الشعر والأدب الإسلامي بعد انهيار الخلافة العباسية يقدم الدليل على سلامة هذا التحليل.

الفرع الرابع: غموض ماهية الثقافة الإسلامية، واختلاطها بالثقافات ذات الصبغة العرقية:

صاحبت الخلافة العباسية وازدهرت في عصرها الثاني ظاهرة الازدواج الثقافي لدى أبناء الإسلام، حيث برزت لدى كل عرق من الأعراق التي ائتلفت في كنف الإسلام ثقافتان:الأولي هي ثقافة العرق والعنصر كموروث قبل مجيء الإسلام والثانية هي ثقافة الدين الذي هو الإسلام، ظهرت تلك الظاهرة في الفارسية والتركية والكردية والأوردية والبربرية.. الخ إلا أن العربية كانت لها خصوصيتها حيث أن لغتها هي لغة المرجعيات الإسلامية.

وقد أدت ظاهرة الازدواج الثقافي التي تبدت في بلاد المسلمين إلى توزع الانتماء الثقافي لدى المسلمين إلى شطرين شطر يمم تلقاء ثقافة العنصر والعرق وأعلى من شأنها على حساب ثقافة الإسلام التي انزوت في الشعيرة ـ كما سبق القول ـ وشطر توجه نحو ثقافة الإسلام ولكنه لم يهمل ثقافة العنصر والعرق إلا أنه في أحيان كثيرة حدثت احتكاكات بين ثقافة العرق والعنصر وثقافة الإسلام بالشكل الذي أضعف من الاثنين معاً وكانت نتيجة تلك الظاهرة في نهاية المطاف إحاطة الثقافة الإسلامية بلبس وغموض ارتبط بما تقدم غموض معنى وماهية وكنه الثقافة ذاتها لدي المسلمين من جميع الأعراق فحدث خلط غير مبرر بين الثقافة والحضارة.

كذلك سادت نظرة أحادية للثقافة، تنظر إليها وتعرّفها من خلال إحدى مفرداتها ومكوناتها فهناك من عرّف الثقافة بمصادرها وهناك من عرّف الثقافة بالمنطق الثقافي وهناك من عرّف الثقافة من خلال الآلية أي اللغة حيث غدت الأخيرة مرادفاً للثقافة وهناك من عرّف الثقافة بالطروحات والمخرجات وهناك من عرّف الثقافة بالنماذج والأشكال فاعتبر أن الشعر والأدب هما الثقافة.

والحاصل أن كل ما تقدم إن هو إلا مفردة أو مكوناً من مكونات الثقافة والثقافة بمثابة كلية تشمل كافة تلك المفردات ولم تنج الثقافة الإسلامية من هذا المأزق فقد اختلف أبناء الإسلام في تحديد مصادرها:

هل تتمثل مصادر ثقافة الإسلام في المرجعيات الشرعية الإسلامية والتاريخ الإسلامي بحقيقته وفصه ونصه والواقع الاجتماعي الإسلامي بمكوناته وتفاعلاته والعقل المسلم المسيّج والمحصّن بالمرجعيات الشرعية الإسلامية وقدرته على الاستقراء والاستنباط من المرجعيات الشرعية ما يحوي المتغيرات ويطوّع المستجدات ويستقرئ التاريخ الإسلامي بحرص وحصافة وإمعان واستفادة ويتفاعل مع الواقع بصدقية ومضاء ويتوقع المستقبل بفهم واستيعاب وقدرة على الخلق والإبداع.

أم هل تتمثل تلك المصادر في الرؤية المذهبية الخاصة الضيقة للمرجعيات الإسلامية المختلطة بإرسابات التاريخ الخاص بالأعراق والعناصر التي يجمعها الإسلام والطابع القومي والهُوية العرقية والخصوصية العنصرية لتلك الأعراق والعناصر وتفسيرها المذهبي المحدود المشوه للتاريخ الإسلامي والواقع الاجتماعي المحدود بالإقليمية والمحصور داخل أطر الذاتية العرقية والمنكفئ على واقعه الذي يمثل تجربة خاصة والعقل الذي تحلل من قيم المرجعيات الشرعية ومثلها ومبادئها وأطلق لفكره العنان فأتى بكل غريب مستهجن وجاء بكل دخيل مستكلح في غياب رقابة المرجعيات وفقدان المعايير والضوابط فقصر عن تشخيص الواقع بصدق ودقة وعجز عن وصف علاجه بحق وعمي عن ترسم وتوقع ملامح المستقبل الذي بات مرهوناً بضيق الأفق وابتسار الرؤية والاهتداء بفكر وسلوك الآخر.

ولم يتمكن المسلمون من تحديد كنه المنطق الثقافي الإسلامي هل هو قوام التكوين الإسلامي الخالص الذي يعبر عن هُوية صافية وخصوصية أصيلة أم أنه خليط من الإسلام المذهبي والهُوية العرقية ومزيج من إسلام الفرق وخصوصية العرق ثم حار المسلمون في تعيين آلية توصيل منطق الثقافة الإسلامية والتعبير عنه هل هي اللغة العربية لغة القرآن أم كافة اللغات الأخرى للأعراق والعناصر التي انخرطت في كنف الإسلام.

ومرة أخرى يتباين فهم أبناء الإسلام للطروحات والمخرجات والرؤى والوجهات فقد جاءت الطروحات متباينة والوجهات مختلفة.

لأنها لم تصدر عن مرجعية واحدة ومنطق ثقافي مشترك بل تدخلت فيها المشارب العرقية والأهواء العنصرية التي تعاملت مع المتغيرات بقصور وتعاطت مع المستجدات بابتسار فجاءت الطروحات في النهاية غير معبرة عن هوية الإسلام وروحه وتميزه ثم لم يستقروا على تحديد موقع تلك الطروحات من كلية الثقافة كمشمولة كاملة وأخيراً يقف الجميع أمام إشكال النماذج والأشكال في تردد وقلق فهل تقتصر النماذج على الكتب والمرئيات والمسموعات الإسلامية وإذا كان الأمر هكذا فأين يصنفون الشعر والأدب بكافة أنماطهما وأشكالهما من الثقافة الإسلامية !!.

الفرع الخامس: تناسب المسلمين إلي غير الإسلام:

التناسب هو رد الشيء أو الأمر أو الإنسان إلى أصله الذي يُعتقد أنه انحدر منه والمسلمون حسبهم أن ينتسبوا إلى الإسلام فكل مسلم بموجب إسلامه ينتسب إلى عقيدة التوحيد وشريعة الإسلام حيث أقر بأن الله هو ربه والإسلام دينه وشرعته والنبي محمد صلي الله عليه وسلم هو رسوله الذي جاءه بالعقيدة والشريعة وسيظل هذا النسب قرين كل مسلم إلى يوم القيامة ولا حاجة ولا مبرر لأن ينتسب المسلم إلى نسب آخر إضافي أو فرعي.

إلا أنه بعد فترة من الزمن ومع تقادم العهد على انبعاث الإسلام وتعويلاً على النقائص التي سبق وأوضحناها وباعتبار التفاعلات بين النقائص والعقل والمجتمع المسلم وعلاقاتهما مع الآخر مع كل ذلك شرع المسلمون في التناسب إلى غير الإسلام للتأكيد على الانتساب إلى الإسلام من خلال النسب الإضافي أو الفرعي وقد سبب ذلك غموضاً وضياعاً للمسلمين الفاعلين لتلك الأفعال وكذا لعمومهم الذين انجرفوا في ذلك التيار فأثّر بشكل بليغ على معتقداتهم وهم البسطاء الذين يحتاجون إلى التوجيه والرعاية برفق ووفق الشرع الحنيف ببساطته وقد نشأ عن ظاهرة تناسب المسلمين إلى غير الإسلام أن خرجت علينا أنساب مثل السنة والشيعة والأصوليين والسلفيين والصوفيين ناهيك عن المنتسبين إلى المذاهب المختلفة وكلها أنساب ما أنزل الله بها من سلطان.

وقادت إلى تكالب المسلمين وتهالكهم على سمات اخترعوها وصفات ابتدعوها كانت عليهم وبالاً وسوءً حيث عاقت نفاذهم وتواصلهم المباشر والدائم مع أصول دينهم وأسس شرعهم.

الفرع السادس: ظهور الفرق والمذاهب:

ترتب بشكل مباشر على ظاهرة تناسب المسلمين إلى غير الإسلام ظهور الفرق والمذاهب والفرقة هي طائفة من المسلمين ائتلفت واتفقت فيما بينها على الانتساب إلى صفة إضافية أو فرعية تضاف إلى الإسلام وذلك ما سبق وذكرناه كالسنة والشيعة والأصولية والسلفية والصوفية.. الخ أما المذهب فهو منهج فكري يضعه أحد فقهاء المسلمين في شرح وتوضيح مصدري الشريعة القرآن والسنة وما بهما من عبادات وأحكام وحدود.

وعادة ما تلتقي الفرقة مع المذهب أو حوله إلا أن كل الفرق لا تلتف حول مذهب أما كل المذاهب فيجتمع حولها فرق.

وبالرغم من أن التنوع في إطار الفكرة الواحدة، يوسع على المسلمين ويسهل عليهم أداء شعائرهم وإتباع منهج الإسلام في حياتهم إلا أن تلك الفرق والمذاهب خلقت حالة من المغالاة وروح المنافسة والعداء بشكل نقلها من حالة التنوع في إطار الفكرة الواحدة إلى حالة الصراع الفكري المدمر للعقل المسلم وللمجتمع المسلم.

الفرع السابع: التشيع والتحزب والضياع والتبدد:

على ما تقدم أصبح لكل مذهب أشياعه ومناصروه وتحزب كل فريق لمذهبه وكأن المذهب والتحزب حوله هو غاية في حد ذاتها بل هو جوهر الإسلام ومآله ودارت حروب فكرية وكلامية بل وعضوية طاحنة بين المذاهب وأنصارها والفرق وأشياعها وتسبب ذلك في ضياع الإسلام وتبدد جهود أبنائه عقولاً ومجتمعات ومكنات ومقدرات لقد أصبح لكل فرقة إسلامها الخاص وفكرها المميز وقيادتها صاحبة المذهب التي تطاع فلا تعصى وتخطط وتشرع كيفما تشاء، وتباعد المسلمون عن الإسلام المنبع والمآل واكتفوا بمذاهبهم وفرقهم التي تشكلت وفقاً لها عقولهم وبات المسلم لا يُعرف إلا إذا نُسب إلى مذهب وفرقة.

لقد انتقل عقل المسلم من آفاق الإسلام اللامحدودة إلى إطار الفرقة والمذهب الضيق المحكم بفكر الأمير وتعليماته وتوجيهاته التي أضحت فقهاً يُكتفى به عن الشرع الحنيف ولم يقف الأمر عند هذا الحد بل تصارعت الأفكار والمذاهب وصار المسلمون في حيرة من أمرهم أين يذهبون وأي المذاهب صواب وأي الفرق أجدر بالإتباع وحيل بين المسلمين وبين شرعهم الحنيف بوسائط غالت

في فكرها وبالغت في تزكية نفسها فتفرقت بالمسلمين السبل وفي كل سبيل سارت الفرق والأحزاب وأصبح كل حزب بما لديهم فرحون.

الفرع الثامن: التبعية الفكرية والعقلية للآخر:

لقد أصبح الإسلام هو الشعيرة وانفصلت الحياة بحركتها وتفاعلاتها عن الإسلام وغدا للشعيرة مكانها ووقتها وبعدت عن الحياة التي لها هي أيضاً مكانها وتفاعلاتها وصار المسلم شخصاً منفصم الشخصية شخصية المسلم المتعبد في مكان العبادة وفي أوقاتها وشخصية أخرى هي شخصية المسلم المباشر للحياة بحركتها وتفاعلاتها وتداخلاتها وتعقيداتها والذي انخلع عن العبادة والنسك بمجرد فراغه منها.

وهكذا ارتسمت معالم وضعية فكرية للمسلمين ارتكنت على محورين المحور الأول يتعلق بالحياة الفكرية والروحية التي أصبحت تكفيها الشعيرة والمحور الثاني يتعلق بالحياة الاجتماعية التي أضحت فارغة من الطروحات الإسلامية التي تنظم جوانبها وترتب مناحيها وعندئذ لم يكن مفر من الاتجاه نحو فكر الآخر وإفرازاته العقلية ظناً في أن ذلك الفكر سوف يسد النقص ويملأ الفراغ.

وتبلورت لدى المسلمين قناعة مؤلمة ومؤسفة وغير مبررة مفادها أن الإسلام ليس إلا شعيرة ونسكاً وليس فيه ما يمكن أن يسيّر حياة المسلمين وتهافت المسلمون مثقفوهم وعوامهم ونظمهم السياسية على استيراد الأيديولوجيات والنظم والتنظيمات من الآخر الذي بالغ في تكريس تلك القناعة لدى المسلمين بل وأردفها بحتمية مصطنعة مؤدّاها أنه لا تقدم ولا تمدن من دون اعتناق أيديولوجيات الآخر ونظمه وتنظيماته والتخلي عن تدخلات الإسلام في حياة المسلمين وكأن الآخر يأخذ بأيدي المسلمين إلى التقدم والإسلام يجرهم إلى التخلف والنكوص !

وهنا تجرأ المسلمون على إسلامهم وعلى أنفسهم وأطلقوا ترّهات وأراجيف الفصل بين الدين والدولة والإسلام والسياسة والإسلام السياسي.. الخ مما سوف نفرد له بحثاً مستقلاً بعد قليل وكانت النتيجة النهائية هي التبعية الفكرية والعقلية للآخر حيث تحول المسلمون إلى أداة طيعة في يد الآخر يشكلها كيف يشاء عقولهم أفكارهم مجتمعاتهم أنظمتهم وتنظيماتهم.

الفرع التاسع: فقدان الذات الحضارية:

منذ تدمير بغداد على أيدي المغول والمسلمون يتباعدون عن حضارتهم إلى أن فقدوها تماماً وأصبحت مجرد تاريخ يُدْرس ويدَرّس للأجيال المسلمة وفقدان الذات الحضارية هو جماع كل ما تقدم من نتائج وهو يعني فقدان القدرة على ترتيب وتنظيم شؤون الحياة وفق منهج محدد يرسم وسائل وأساليب التعامل مع عناصر الوجود.

ويضفى الهوية والخصوصية الإسلامية على نتاج ذلك التعامل من نماذج وأشكال وفقدان الذات الحضارية لا يتعارض مع تاريخ الحضارة الإسلامية فالذات الحضارية تعني ثلاثة مرتكزات أساسية:

المرتكز الأول هو الماضي الذي ينطق بمنطلقات الحضارة ومقوماتها ونماذجها وأشكالها المرتكز الثاني هو الحاضر الذي يبرهن على أن الحضارة واقع معاش وتفاعل وتعامل قائم مع عناصر الوجود يفرز نماذج وأشكالاً تتواصل مع الماضي وتتواءم مع الحاضر المرتكز الثالث هو المستقبل الذي يحمل رؤية ونظرة الحضارة لكيفية تفاعلها وتعاملها مع المتغيرات والمستجدات بما يطور النماذج والأشكال بشكل مستديم.

والحضارة الإسلامية تتميز بكونها تتكئ على المرتكزات الثلاثة وهذا يجعلها مؤهلة ومهيأة دوماً لأن تنبعث ثم تعبر عن ذاتها.

وتتفاعل مع الواقع وتتطور فتخرج نماذج وأشكالاً تربط المرتكزات الثلاثة إلا أن كل ما تقدم يحتاج إلى جملة من الديناميات والمحفزات التي ينبغي على المسلمين تفعيلها ولا يحوز المسلمون من هذه الديناميات والمحفزات والقدرة على تفعيلها إلا أقل القليل.

المطلب الرابع: امتدادات محنة العقل المسلم:

لقد كان لمحنة العقل المسلم بأسبابها وتفاعلاتها ونتائجها امتداداتها الزمنية والمكانية والموضوعية.

والتي جعلت من تلك المحنة تتغلغل في حياة المسلمين بكاملها إلى أن انتقلت من محنة العقل إلى محنة الحياة جميعاً ولكنها بدأت من العقل ويمكننا ترصد تلك الامتدادات على النحو التالي:

الفرع الأول: الامتدادات الزمنية:

يُقصد بالامتدادات الزمنية أن محنة العقل المسلم قد امتدت إلى ثلاثة مديات زمنية هي الماضي والحاضر والمستقبل.

فماضي محنة العقل المسلم قد بدأ منذ أن شرع ذلك العقل يفقد محتواه من كل ذي قيمة أساسها ومنبعها الإسلام.

ويعاني من فراغ جعله يبدو لا وزن له ولا ثقل ثم يعمد إلى شغل ذلك الفراغ بشكل دون مضمون ومظهر دون جوهر ومصدر هذا وذاك قد يكون الماضي الجامد المتحجر والآخر الدخيل المدمر.

وتحديد بداية ذلك الماضي يتفق مع حدث مأساوي في تاريخ الإسلام هو تدمير دولته في بغداد على يد المغول.

وجذور ذلك الماضي تمتد إلى ما قبل ذلك حيث اختلاف المسلمين حول أصول وأسس تنظيم حياتهم بجميع نواحيها.

وحاضر محنة العقل المسلم هو امتداد لذلك الماضي وإفراز متراكم له فالماضي الإسلامي بمحتوياته القيّمة وآثاره اليانعة انقطع وتوقف أما الماضي الذي أعقبه بمفرداته الغثة الرديئة وإفرازاته التافهة.

فقد امتد دون توقف حتى وصل إلينا وأذاقنا مرارة غثيانه وتركنا نرتع في وخيم إفرازاته ولا يفعل أمثلنا طريقة إلا محاولة تلمس وسائل الخروج من موبقاته.

أما مستقبل محنة العقل المسلم فهو في علم الله ولكن أشراطه ونذره بادية للعيان.

فمحاولات الخروج من واقع المحنة لا تزال تترا ولكنها دوماً تُجهض على صخور الواقع المرير واقع الهوان والتبدد والضياع بين الفرق والمذاهب والأهواء وصَغار التبعية للآخر الذي يقودنا دوماً إلى حيث لا ندري ولا نختار.

إن محاولات الخروج من محنة العقل المسلم تصطدم بمعوقات شتى داخلية نابعة من ذاتنا وخارجية منبعثة من غيرنا فلابد لنا أن ننتصر أولاً على ذاتنا وسيسهل علينا بعد ذلك الظهور على

غيرنا.

هذا مشهد المستقبل بأشراطه ونذره كامتداد للحاضر والماضي وذلك المستقبل يطل علينا بوجهه الذي لابد أن نغير معالمه قبل أن يصل إلينا ثم يتحول هو الآخر إلى واقع متجدد.

الفرع الثاني: الامتدادات المكانية:

كما امتدت محنة العقل المسلم عبر الزمن امتدت عبر المكان فالمسلم في بلاد المسلمين يعاني من محنته العقلية والفكرية والمفارقة الملفتة أن المسلم حتى في بلاد غير المسلمين يعاني من تلك المحنة ويعايشها.

وذلك لأنها محنة ترتبط بالعقل والفكر ولا ترتبط بالمادة والعرض وهذا هو أخطر وأنكى ما في هذه المحنة.

إن محنة العقل المسلم لا يُذهبها غنى ظاهري ولا يقلل من شأنها تقدم مدني حضاري كغثاء السيل أو لحاء الشجر.

فالمسلم إذن محنته في عقله وفكره يحملها معه أينما ذهب وفي أي مكان حل ثم تنعكس على سلوكه.

الفرع الثالث: الامتدادات الموضوعية:

لقد امتدت محنة العقل المسلم عبر الزمان وامتدت كذلك عبر المكان لتصاحب المسلم في كل مكان ثم امتدت أيضاً لتشمل موضوعات كثيرة تشكل جملة حياة المسلم.

ولعل أول الموضوعات التي امتدت إليها محنة العقل المسلم تمثلت في أصول العقيدة التي بات يُخشى عليها من هذه المحنة.

فما أكثر ما يخرج علينا من بلاد المسلمين ويحاول المساس بأصول العقيدة ومحورها الأساس وهو التوحيد ولولا يقظة الغيارى من أبناء الأمة لكانت المصيبة في الدين.

وكذلك مرجعيات الشريعة القرآن والسنة طالها ما طالها من محنة العقل المسلم فهجر الشريعة بمصدريها ماثل أمام الجميع.

والابتعاد عنهما كمصدرين للتشريع في بلاد المسلمين عمداً لا يخفى على أحد والتعامل معهما في سياق التراث والماضي يندى له الجبين إلى غير ذلك من محاولات المساس المشبوهة والمغرضة.

والشعيرة أصبحت هي أهم ما تبقى لنا من الإسلام وانحصرت في الشكل دون المضمون والمظهر دون الجوهر ولم تعد تفرز آثارها في الحياة الاجتماعية بدقائقها وتفاعلاتها.

أما المعايير والقيم الإسلامية فكادت أن تختفي من حياة المسلمين ويحل محلها معايير وقيم أخرى مستوردة ودخيلة فهناك الانفتاح الفكري والتحرر العقلي والسلوكي وإتباع وتقليد الآخر في كل ما يأتي به فكراً وسلوكاً.

والنظام الاجتماعي مذبذب لا إلى الإسلام ولا إلى غير الإسلام فهو مسخ منعدم الهوية بين أيديولوجيات مستوردة وأفكار دخيلة مدمرة وفي إطار النظام الاجتماعي جاءت الثقافة والحضارة الإسلامية كما سبق وأوضحنا في حاجة إلى تحديد لإخراجها من إبهامها واختلاطها بالثقافات والحضارات العرقية العنصرية.

المبحث الثاني
تسلل فكر الآخر إلى العقل المسلم

ما تقدم جعل العقل المسلم أداة طيعة في يد الآخر يفتقد وسيلة الصد والرد على أية تسللات أو اختراقات أو غزوات ومن ثم بدأ الآخر في ابتكار الوسائل والأدوات التي عن طريقها يسرب فكره إلى العقل المسلم الذي بات مهيئاً لاستقبال إفرازات ومخلفات ذلك الفكر ويمكننا رصد محاولات تسلل فكر الآخر إلى العقل المسلم على النحو التالي:

المطلب الأول: تفنيد نظرة الإسلام الكلية لحركة الإنسان في الكون:

يعمد الآخر إلى النفاذ إلى أسس ومرتكزات الرؤى والتوجهات الإسلامية تجاه الكون والحياة ثم العمل على تفنيدها وتبديدها من خلال الزج بالأفكار والآراء التي تعارضها وتبرزها ضعيفة غير قادرة على التحول إلى واقع معاش ومن أجل ذلك كانت الخطوات التالية:

الفرع الأول: ماهية نظرة الإسلام الكلية لحركة الإنسان في الكون:

ترتكن نظرة الإسلام الكلية لحركة الإنسان في الكون على ثلاثة مرتكزات، نتناولها على النحو التالي:

البند الأول: المرتكز الأول: الإنسان روح ومادة معاً: يتعامل الإسلام مع الإنسان على أنه كل موزع بين روح ومادة وقد يتسع كل شق على حساب الآخر ويختلف ذلك التوزيع من إنسان مسلم أو غير مسلم إلى آخر.

فالروح في الإنسان موطن القيم ولو قلّت وهي تشهد بفطرة الإنسان التي قوامها الخير وأساسها الإسلام.

أما المادة في الإنسان فهي ضرورة الحياة وأساس وجوده وتفاعله الذاتي والخارجي مع بيئته وتطوره عبر الزمن والإنسان يعطي لكل شق من شقيه مستلزماته ومتطلباته ولابد أن يحيى بهما معاً.

والإسلام يرى الإنسان ويتعامل معه من منطلق كونه كلاً من شقين وقد خصص لكل شق ما يقويه ويدعمه والإنسان يتحرك في الكون ويتفاعل مع عناصره من واقع هذا التكوين المزدوج.

البند الثاني: المرتكز الثاني: الشعيرة والشريعة أساس حركة الإنسان في الكون: الإسلام يحدد للإنسان منطلقاً لابد من أن ينطلق منه حتى يباشر حركته في الكون ويتفاعل مع عناصره ويتمثل هذا المنطلق في الشعيرة والشريعة.

والشعيرة كما سبق الإيضاح صلة وعلاقة بين الإنسان وخالقه تهذب وتشذب سلوكات الإنسان وتصرفاته ما يجعلها صالحة ومؤهلة للتفاعل والتعامل مع عناصر الكون ثم تأتي الشريعة فتضع منهجاً أساسه المرجعيات الشرعية ينظم حركة الإنسان ويرتب سلوكاته وفق مبادئ السلام والإحسان والإصلاح وعليه فالإسلام يرى أن الشعيرة والشريعة ضروريتان لذلك المنهج فهما أساسه وأصله.

والمنهج الذي لا يرتكن على الشعيرة والشريعة يرتكن على أساس وأصل آخر من جنس تكوين المنهج.

فإذا كان المنهج مكوناً من الفكر البشري فإن أصله وأساسه هو أيضاً من الفكر البشري وهذا فارق جوهري بين منهج الإسلام ومنهج الفكر البشري الموضوع.

البند الثالث: المرتكز الثالث: حركة الإنسان كلية واحدة: حركة الإنسان في الكون كلية واحدة لا يمكن فصل مكوناتها أو مفرداتها وهنا لابد من أن نفرق بين ثلاثة أوضاع خاصة بالإنسان:

الوضع الأول يتعلق بتكوين الإنسان الذي سبق وأوضحناه وهو يتكون من الروح والمادة معاً.

الوضع الثاني يرتبط بعلاقات الإنسان وتتكون من دائرتين الأولى علاقة الإنسان بخالقه وتتجسد في الشعيرة والثانية علاقة الإنسان بالكون وعناصره وهي تتمثل في حركته بكافة أنواعها

وأشكالها.

الوضع الثالث يتصل بحركة الإنسان في الكون وهذه الحركة تتوزع على أنواع وأشكال شتى ولا يمكن فصل هذه الأنواع أو الأشكال من

ولا يمكن فصل هذه الأنواع من الحركة عن بعضها إذ لابد أن تظل جميعاً في إطار كلية واحدة هي حركة الإنسان في الكون.

فأول شكل من أشكال الحركة ينتج النادرة الفكرية الثقافية وهي أول ما ألفه الإنسان في هذه الحياة وهو حركة العقل والتفكير والفكر وهي التي تختص بفكرة الإنسان عن نفسه وعن كل ما يحيط به وتفسيره للظواهر المختلفة ثم رؤيته لكيفية التعامل والتفاعل مع عناصر وجوده.

أما ثاني شكل من أشكال الحركة فينتج النادرة الاجتماعية أي رغبة الإنسان الغريزية في التواجد في مجتمع من جنسه.

وهي التي تلي النادرة الفكرية الثقافية حيث تتولى ترتيبها في شكلها المرغوب فيه من أصحاب التكوين الاجتماعي.

وثالث شكل من أشكال الحركة ينتج النادرة الحضارية التي تتوزع بين جوهر قوامه تفاعل وتعامل الإنسان مع عناصر الوجود المحيطة به وبين مظهر أساسه نتاج ذلك التفاعل والتعامل من أشكال المدنية ونماذج العمران.

ورابع شكل من أشكال الحركة أنتج النادرة الاقتصادية التي تتعلق بتحديد الموارد ومواءمتها بالمتطلبات والمستلزمات.

وخامس شكل من أشكال حركة الإنسان في الكون أنتج النادرة السياسية.

حيث ركن الإنسان إلى الأمن والسكينة والاعتماد على من يؤمّن له ذلك فتابع جهده وبحثه عما يحقق له هذه المطالب.

التي بدت مع تقدم المجتمعات ضرورية إن الإسلام يتعامل مع أوضاع الإنسان الثلاثة بشكل متوازن ومتكامل في كلية واحدة وتحقيق ذلك أن تكوين الإنسان من الروح والمادة هو أساس علاقته

بخالقه عبر الشعيرة وبالكون عبر حركته التي تهذبها الشعيرة وترسمها الشريعة وأن حركة الإنسان التي تستهدف تلبية متطلبات الروح والمادة تبدو في أشكال وأنواع عديدة ومترابطة بشكل تواقفي والشكل رقم (2) يوضح ذلك.

الفرع الثاني: رؤية الآخر لنظرة الإسلام الكلية لحركة الإنسان في الكون:

لقد كان للآخر رؤيته تجاه نظرة الإسلام الكلية لحركة الإنسان في الكون فقد رفض تلك النظرة من حيث المبدأ وأسس رؤيته على منطق ثقافي خاص به ينطلق من توليفة تجمع بين الموروث والواقع الاجتماعي والعقل المجرد من المرجعيات الشرعية وعليه جاءت تلك الرؤية المتناقضة مع نظرة الإسلام والمؤسسة على خصوصية المنطق الثقافي مرتكنة على الأسس التالية:

البند الأول: إعلاء المادة على الروح: من أهم عناصر رؤية الفكر غير الإسلامي لتكوين الإنسان وحركته في الحياة إعلاء الشق المادي في الإنسان على الشق الروحي.

ومن ثم كان الاهتمام من قبل رواد ذلك الفكر بكل ما يكرس ذلك الشق المادي ويُعلي من شأنه.

وارتبط بذلك أن كانت تلبية احتياجات الإنسان المادية وضمان حرية حركته في الكون دون حدود هي الشغل الشاغل لأولئك الرواد.

شكل بياني رقم (3)

يبين نظرة الإسلام الكلية لحركة الإنسان في الكون

تكوين الإنسان	
الروح	المادة

علاقات الإنسان	
بالإله الخالق	بالكون وعناصر الوجود
الشعائر والشرائع	حركة الحياة

حركة الإنسان في الكون				
الظاهرة الثقافية	الظاهرة الاجتماعية	الظاهرة الحضارية	الظاهرة الاقتصادية	الظاهرة السياسية

منهج الإسلام في الحياة

وانتقل ذلك الاهتمام إلى الساسة وصناع القرار وصناع الرأي في تلك المجتمعات.

وترتب على ذلك انتزاع المبادرة من أيدي رواد الفكر المثالي الأخلاقي ومن هم على صلة بالممارسات والأفكار اللاهوتية الكنسية

وترتب على ذلك أيضاً ترسيخ البعد المادي في المنطق الثقافي الغربي وترتب عليه أخيراً ترسيخ البعد المادي في الحضارة الغربية لدرجة أن أصبحت الثقافة والحضارة الغربية ثقافة وحضارة مادية صرفة وبات البعد الروحي فيهما محدوداً للغاية.

إن هذه النظرة مزقت ذات الإنسان إلى مادة محل اعتبار وتقدير وروح محل عدم اكتراث وإهمال وكانت أساس التفريق في كل أمر من الأمور أو شأن من الشؤون بين المادة والروح فكل ما يتصل بالمادة يُعلى شأنه ويُقدم وكل ما يتعلق بالروح يُهمل ويُؤخّر.

وعلى ذلك انقسمت الحياة إلى قسمين: أحدهما يتعلق بالمادة والآخر يرتبط بالروح وكان أن أخذ الفكر الغربي والمجتمعات الغربية وما بها من أنظمة وتنظيمات في معاداة كل ما يُعلي من شأن الروح أو يوازن بين الروح والمادة ونعتوا ذلك بنعوت كثيرة أقلها التخلف والجهل والتبعية.

البند الثاني: الدين شأن خاص لا علاقة له بالحياة: الدين يُطلق على علاقة الإنسان بخالقه ومن ثم فهو يتصل مباشرة وبشكل أساسي بالشق الروحي في الإنسان وقد انطلقت رؤية الفكر غير الإسلامي للشق الروحي في الإنسان إلى الدين ترتيباً على اتصاله بالشق الروحي فصورت الدين على أنه شأن خاص بالإنسان ولا علاقة له بالحياة ومعنى ذلك أنه بعيد عن الحياة ومن هنا دخل الدين في نطاق ما أسماه الغرب بما وراء الطبيعة أي ما ليس مادياً ملموساً مدركاً بالحواس المعروفة.

وانطلاقاً من خصوصية وضع الدين عُزل عن الحياة ولم يعد مقياساً أو معياراً لوضع الإنسان وقيمته في تلك الحياة وما ذلك إلا حصراً وتضييقاً لقيمة وتأثير من اختاروا لأنفسهم التفضل على الناس والتميز عليهم بالقيام بأعمال العبادة.

ويتضح من ذلك أن عزل الدين عن الحياة جاء في سياق الصراع التاريخي والاجتماعي بين أصحاب الثروة والنفوذ وبين أصحاب العمل الكنسي وعندما قُدّر لأصحاب الثروة والنفوذ عزل الدين عن الحياة وجعله شأناً خاصاً أفلحوا في تجريد أصحاب العمل الكنسي من تميزهم وتفضلهم وما يمكن أن يترتب على ذلك من تأثير وسلطة في المجتمع وعمم أهل الفكر الغربي أصحاب الرؤية المادية فكرهم في جميع الأنحاء بما في ذلك نظرة الإسلام الكلية لحركة الإنسان في الحياة.

البند الثالث: الدين الشعيرة: عُزل الدين عن الحياة وأصبح خارجها تماماً ثم غالى أصحاب هذه الرؤية في عزلهم للدين وبالغوا في ذلك حتى قرنوه بالشعيرة أو العبادة والنسك وأصبح الدين لا يزيد عن كونه شعيرة أو عبادة تُؤدّى في دقائق وبشكل دوري وعندئذ انتصر أصحاب الرؤية المادية لرؤيتهم وأقاموا الدليل على صدق وواقعية ما ذهبوا إليه ولم يجدوا صعوبة في إسقاط رأيهم على كافة الممارسات الدينية في جميع الأديان.

وتوافق ذلك مع ما كانت قد ألفته المجتمعات الإسلامية من توجه سعى نحو حصر الدين في الشعيرة وذلك ما أوضحناه سلفاً.

البند الرابع: الشعيرة منعزلة عن الحياة: الشعيرة التي أصبحت محتوى الدين ومفاده اقتنع الجميع في الأديان الثلاثة.

بأنها لابد أن تكون منعزلة عن الحياة وذلك لأسباب رآها أهل كل دين بمرأى خاص.

ومن تلك الأسباب أن الشعيرة تحتاج إلى التأمل والبعد عن ضوضاء الحياة وزحامها وتعقيداتها حتى تؤدي إلى الصفاء الروحي والنقاء الفكري ويتصل الإنسان بخالقه دون منغصات أو معوقات.

ومن تلك الأسباب أيضاً أن الشعيرة لم تعد تؤثر في الحياة ولم تعد تغير من واقعها ومسارها ومن ثم صار من المنطقي أن تنفصل عنها وتأخذ طابعها الخاص في المكان والزمان والحركات.

ومن تلك الأسباب كذلك أن عملية عزل الشعيرة عن واقع الحياة وجد تشجيعاً من رجال الثروة والنفوذ والسلطة في المجتمع.

لتحجيم دورها وتقليص تأثير القائمين عليها وعدم ممانعة من القائمين على الشعيرة أنفسهم حيث رأى أصحاب المادة أن في خدمة الدين نوعاً من التميز يعوض القائمين عليها عن الثروة والنفوذ والسلطة ويمنحهم المكانة الأخلاقية والأدبية والاجتماعية لدى أفراد المجتمع.

يضاف إلى ما تقدم من أسباب قناعة القائمين على الشعيرة في الأديان الثلاثة بأن الشعيرة ينبغي أن تكون بمعزل عن الحياة إقراراً لحقيقة انقسام التكوين الإنساني إلى شقين روح ومادة وأن الشعيرة إنما جُعلت للروح وجُعلت الحياة للمادة ووهِموا أنهم إنما يتفضلون على غيرهم بعكوفهم على الشعائر وإغراقهم في تزكية الروح ومغالاتهم في الانفصال عن الحياة والانقطاع للعبادة ونسي الجميع أو تناسوا التناسق المطلوب !

لقد راق ذلك كثيراً أهل الفكر الغربي فروجوا له وشجعوا عليه وترسخت فكرة عزل الشعيرة التي انزوت في ركن بعيد ومعها الدين بالطبع وكذلك أرادوا للدين الإسلامي والشعيرة فيه وكان لهم ما أرادوا فلم يعد الإسلام إلا شعيرة شكلية !

البند الخامس: استبدال وظيفة الشعيرة في الحياة بنسق قيمي موضوع: لم يسلّم أهل الفكر الغربي بانعدام وظيفة الشعيرة في الحياة بل الثابت أنهم كانوا على يقين من أن للشعيرة دورها الذي لا يمكن أن يُنكر في الحياة ومن ثم كان من الضروري البحث عن آلية تؤدي دور الشعيرة في الحياة وذلك تسليم بأهمية الشعيرة ومن ثم الدين في الحياة فكان الاهتداء إلى ابتكار نسق قيمي موضوع يؤدي وظيفة الشعيرة في الحياة فتم إقرار قيم الحرية والعدالة والمساواة وغيرها كضوابط ومعايير للحياة الاجتماعية الخالية من تأثير الشعيرة وهذه المسألة جديرة بالاعتبار والتنبه فنسق القيم الغربي بديل عن الشعيرة التي هي الشق الروحي في الدين.

وجاهد الغرب من أجل تصدير ذلك النسق القيمي إلى المجتمعات الإسلامية، لكي يحل محل الشعيرة في الإسلام !!

ولكن ما لم يكن متوقعاً أو مدروساً أن نسق القيم الإسلامي غير مبتكر وغير موضوع بل إنه متصل بالشعيرة وبالشرع اتصالاً مباشراً ومن ثم فالقيم الإسلامية مشتقة من المرجعيات الشرعية

وهي ليست غايات في حد ذاتها بل هي آليات توصل إلى حياة نموذجية مثالية هي "الحياة الطيبة".

إلا أن المسلمين لم يتنبهوا إلى ذلك إلا في فترات محدودة من تاريخهم ولدى عدد قليل من علمائهم ولكنهم في معظم تاريخهم

انساقوا وراء ذلك التيار وفصلوا نسق القيم الإسلامي عن إطاره المرجعي وقرنوه بالقوانين الوضعية.

البند السادس: حركة الإنسان في الكون تنظمها أيديولوجيا تبدأ بفكرة وتنتهي بنظام وقانون وضعي: لم يكتف الغرب باستبدال النسق القيمي الموضوع بوظيفة الشعيرة في الحياة بل واصل طمره لآثار الشعيرة ومناقبها في حياة الناس بأن عمدوا إلى تنظيم حركة الإنسان في الكون من خلال منظومة فكرية تبدأ بطروحات ووجهات ورؤى نظرية وتنتهي بنظام وقانون وضعي وقد أسموا تلك المنظومة الفكرية ونماذج حركتها بالأيديولوجيا ومن ثم فقد قطعوا الطريق على كل أثر للدين والشعيرة في حياة الإنسان وجعلوا العقل والفكر البشري مصدر كل شيء وروجوا لذلك المسلك لدى الآخر من أبناء المجتمعات الإنسانية.

ولم يتوان أبناء العالم الإسلامي وهم في عثرتهم الفكرية وفراغهم العقلي في اعتناق فكر الآخر وتجاربه في مجال الأيديولوجيا وأدوات حركتها وبدل أن ينقب المسلمون في مرجعياتهم الشرعية عن المنهج الذي ينظم حياتهم ويرتب شؤونهم هُرعوا نحو الآخر وطفقوا يستزرعون أفكاره وتجاربه في بيئاتهم ولم تكن النتائج إلا مخيبة للآمال.

البند السابع: الصراع من أجل السلطة والارتباك الفكري في الغرب: لاشك أن رؤية الغرب وسعيه الحثيث منذ زمن طويل نحو تمزيق وحدة الوجود الإنساني وكلية التكوين البشري لا يسندهما منطق مستقيم ولا يدعمهما مبرر وجيه.

والبحث في تاريخ الفكر الغربي يفضي إلى قناعة مفادها أن ذلك الفكر قد مر بفترة ارتباك واضطراب نتج عنها نوع من الميل العقلي والجنوح الفكري نحو النظرة الذرائعية التبريرية من أجل لوي عنق الحقائق وتشويه القناعات وكان سبب ذلك الأساس والمباشر هو الصراع من أجل السلطة الذي نشب بين القائمين على الكنيسة بنفوذهم الأخلاقي والاجتماعي الذي بدا انتهازياً ابتزازياً وبين من تصدوا لهم من أصحاب الثروة والنفوذ المادي واحتج كل فريق بما لديه من ذرائع

ومبررات وكانت حجج الفريق الأول واهية نتيجة ضعف إلمامهم وضحالة أفكارهم وسطحية إيمانهم.

في مواجهة سيل من الطروحات التي امتلكت القدرة على الإقناع والتركيز على مصلحة أفراد المجتمع ما أكسبها التأييد الاجتماعي الجارف وانزوى نهائياً الفكر المغذي للروح والقيم وأفل نجمه وصعد فكر المادة والرفاه المادي للإنسان عبر نسق قيمي من ابتكار العقل واقترن ذلك الصعود بجموح في الانتشار عبر الحدود.

الفرع الثالث: مواجهة الآخر لنظرة الإسلام الكلية لحركة الإنسان في الكون:

هكذا كانت رؤية الغرب لكلية حركة الإنسان في الكون ويبدو أنها متناقضة ومتعارضة مع نظرة الإسلام لتلك الكلية.

وكان على الغرب أن يروّج لرؤيته داخل العالم الإسلامي في غفلة منه وفي حالة الفراغ العقلي والفكري الذي اجتاح ذلك العالم وجاء السلوك الغربي لبث رؤيته على النحو التالي:

البند الأول: الترويج الفكري لازدواج التكوين الإنساني وعدم التلاقي بين شقي الإنسان: عمد الغرب إلى إطلاق المقولات التي تروج لفكرة ازدواج التكوين الإنساني وعدم التلاقي بين شقي الإنسان وأن ثمة شقاً ينبغي التعويل عليه والاهتمام به وهو الشق المادي الواقعي المعاش أما الشق الآخر فهو في طي اللاوجود ولا شأن للناس به وهو الشق الروحي القيمي وما يرتبط به من معتقد ديني وأخلاقي وقد خرجت تلك المقولات عبر كتابات المفكرين والكتاب في الغرب أولاً ثم في العالم الإسلامي ممن سار في نفس السياق ويمكن الإشارة إلى أمثلة لفكرة الازدواج في التكوين الإنساني والفصل بين شقي ذلك التكوين على النحو التالي:

أولاً: الدين والزمن: أُطلقت هذه المقولة من مفكري أوربا المهتمين بالسياسة والحكم وإقرار قواعد ممارسة السياسة داخل المجتمعات الأوربية في نهاية العصور المظلمة في أوربا وبداية عصر ما عُرف بالنهضة الأوربية.

وقامت هذه المقولة على فكرة أساسية مفادها أن واقع الإنسان الذاتي ومن ثم واقعه الاجتماعي يقوم على شق روحي غير مرئي تنظمه معتقدات الإنسان الدينية.

وشق آخر مرئي ملموس ومعاش ومؤثر في وجود الإنسان في مجتمع إنساني وهو ذلك الزمن الذي يعيشه الإنسان كواقع يؤثر فيه ويصنعه ويصنع أحداثه ويتأثر به في ذات الوقت ويتفاعل ويتعاطى معه بشكل كامل.

ومن ثم أصبح الشق الأول هو شق الدين والروح وما هو غير ملموس أو معاش وأصبح الشق الثاني هو شق الزمن أي الواقع الذي يعيشه الإنسان.

وانتهت هذه المقولة إلى نتيجة مؤداها أن ذلك الازدواج يجب أن ينفضّ ليس بدمج الشقين معاً ليستوي الوجود الإنساني ويستقيم في كلية متوازنة وإنما بالفصل النهائي بين ما هو غير موجود وغير ملموس وهو المعتقد والروح ومن ثم الدين وبين ما هو موجود وواقعي ومعاش في الزمن والوقت الذي يصنعه الإنسان.

وعليه تم تثبيت شق الزمن والواقع في مقابل طمر شق الروح والمعتقد والدين ومن ثم ارتبكت واضطربت العلاقة بين الروح والمادة في منظومة مفردات الإسلام.

ثانياً: الدين والدنيا: في شكل آخر لا يختلف كثيراً عما تقدم برزت مقولة الدين والدنيا متزامنة مع حركة النشاط الفكري في أوربا وارتكزت على ازدواجية توزيع مجمل الإنسان على شقين شق لمعتقده ودينه وهو أمر وفق تلك الازدواجية ذو خصوصية ولا يهم إلا الإنسان نفسه.

وشق لحياته التي يعيشها في مجتمع إنساني وواقع ملموس وأفضت الازدواجية إلى أن الشق الحياتي هو الذي ينبغي أن يبرز ويكون محور تفاعل الإنسان وحركته أما الشق الآخر فلا تأثير له ولا دخل في تلك الحياة ومن ثم فالتركيز ينبغي أن يكون على الشق الحيوي الفعال.

ثالثاً: الدين والمدنية: انتقلت فكرة الازدواج قليلاً إلى الطابع الحضاري والبعد المدني الذي يشكل المجتمع الإنساني.

وفي هذه الازدواجية ظل الدين هو الشق المضمر المتعلق بالمعتقد والقيم والأفكار الروحية وفي مقابله جاء شق المدنية كانعكاس للمجتمع في نمطه أو نموذجه الحضاري وأصبح الدين في مقابل الحياة أو المجتمع بنمطه الحضاري ونموذجه المدني وعمدت الازدواجية إلى إبراز الشق الحضاري المدني في مقابل طمر الشق الديني الروحي القيمي.

رابعاً: الدين والدولة: ثم انتقلت الازدواجية متدرجة من المقارعة بين الدين من ناحية كشق في التكوين الإنساني وبين المجتمع ثم النمط الحضاري إلى قواعد ممارسة السياسة وهنا ظهر شكل جديد للازدواجية فأصبحت بين الدين بوصفه الذي لم يتغير كمعتقد وشعيرة وقيم روحية وبين عنصر جديد وشكل مستحدث للشق المادي في الإنسان وهو قواعد ممارسة السياسة والاستحواذ على السلطة والنفوذ والتأثير في المجتمع الإنساني وهو ما كان قد اصطلح علي تسميته بالدولة وأصبح الدين كمعتقد وقيمة وروح في مقابل الدولة كسلطة ونفوذ وتأثير واستحواذ على كل ذي قيمة.

وهنا برز الصراع الحقيقي الشرس بين القائمين على خدمة وترويج الدين المسيحي وبين المتنفذين الطامحين إلى الاستحواذ على السلطة والنفوذ داخل المجتمع وارتكزت الازدواجية على ضرورة تجريد الفريق الأول من أية تأثيرات على حياة الناس حيث ينفرد الفريق الثاني بمجمل التأثير والسلطة والنفوذ.

خامساً: العَلمانية: هذه اللفظة تختلف عن لفظة أخرى سترد بعدها وانطلقت لفظة العلمانية المفتوحة العين في وقت متأخر من المجتمعات الغربية ومن بنات أفكار مفكريها وانتشرت سريعاً في العالم الإسلامي وفي كافة أنحاء العالم وهي تسير في نفس سياق الازدواجية السابقة ولكنها بمثابة تصريح بالمهم وهو العالم الواقع الحاضر المعاش وهو يأتي على غرار الزمن والدنيا والمدنية والدولة وإضمار غير المهم وهو كل ما وراء ذلك من أمور سميت إجمالاً ما وراء العالم أو ما وراء الطبيعة.

والعلمانية بهذا المعني تنصرف إلى الحركة الظاهرة المادية الملموسة للإنسان وإهمال وإغفال ما غير ذلك من قيم وأفكار روحية واعتبارها في عداد اللامنطق واللامعقول ومن ثم تنتهي هذه اللفظة إلى الاعتراف والاهتمام بشق واحد في الإنسان هو شق المادة وتُصرف كل الجهود للاهتمام بذلك الشق.

سادساً: العِلمانية: على غرار العَلمانية جاءت لفظة العلمانية بكسر العين وسارت هذه اللفظة في سياق الازدواجية التي نحن بصدد تحليلها ومتابعة تطورها وكذلك انطلقت من الغرب وانتشرت في المجتمعات الإسلامية دون وعي أو فهم.

فقد انبعثت اللفظة ويُقصد بها التصريح بما يتفق مع المنهج العلمي ويُدرك بالعلم ومنهجه وأصوله وأما غير ذلك فلا يعتد به ولا وجود له وبات كل ما يتفق مع العلم ويمكن إثباته وفق منهجه هو المعترف به وهو بالطبع الجانب المادي في الإنسان وكل مالا يتفق مع العلم ولا يمكن إثباته وفق منهجه غير معترف به وهو الجانب الروحي في الإنسان لأنه في معظمه غيبي وأصبح العلم قرين العالم المادي الملموس ومن ثم كان الخلط في كثير من الأحيان ولدى كثير من الناس بين العَلمانية والعِلمانية وبالرغم من انتشار اللفظتين في العالم الإسلامي إلا أن ثمة مغالطة وقع فيها غير المسلمين وحتى المسلمين غير الراسخين في العلم.

وهي أن الإسلام هو الدين الأوحد الذي قام وانتصب واستمر وانتشر بالعلم ونحيل في تفصيل هذه المسألة إلى مؤلفنا "العلوم الطبيعية وتطبيقاتها إبداع وعطاء حضارة الإسلام".

سابعاً: اللادينية: لفظة صريحة تسير في ركاب الازدواجية التي نتحدث عنها ولكنها جاءت ذات بعدين: البعد الأول يتعلق بالتركيز على البعد المادي في التكوين الإنساني والبعد الثاني يرتبط بالبعد الديني الصرف أي الإيمان فهي قرينة الإلحاد والكفر في هذا البعد.

ولم يُقدّر لهذه اللفظة نظراً لخطورتها وحساسيتها أن تنتشر إلا في أماكن معينة من العالم وبالذات النظم الشيوعية وقد لوحظ أنه يُتحرج من ذكرها في المجتمعات الغربية بشكل صريح وببعدها الثاني.

انطلقت هذه الازدواجية التي تزكي الشق المادي في الإنسان وتطمر الشق الروحي من الثقافة الأوربية ويقودها رواد الفكر الغربي في أوربا وغيرها من دول العالم التابع ثقافياً وفكرياً لأوربا مثل أمريكا وكندا واستراليا.

وما لبثت أن اجتاحت أبناء المجتمعات الإسلامية تحت وطأة الفراغ العقلي والفكري وتحت دعاوى الانفتاح الثقافي والتحرر والتقدم وإلى غير ذلك من المدركات الغامضة والفضفاضة التي هي لا تعني في الحقيقة إلا الخواء الفكري والعقلي والتبعية الثقافية للآخر !

لقد انتقلت الأفكار السابقة إلى العالم الإسلامي بوسائل كثيرة منها التلاقي المباشر بين العقول من العالمين الأوربي والإسلامي عبر المنتديات والجامعات والمحافل بكافة أنواعها ومشاربها.

ومنها حركة الترجمة من اللغات الأوربية الشهيرة كالإنجليزية والفرنسية والألمانية إلى لغات العالم الإسلامي مثل العربية والفارسية والتركية وغيرها ومنها حركة الاستشراق التي نشطت في عصور النهضة والانفتاح الأوربي ولا زالت تفرز آثارها ونتائجها.

البند الثاني: الإجراء النظمي والتنظيمي لفرض فكرة ازدواج التكوين الإنساني وعدم التلاقي بين شقي الإنسان: لقد قامت النظم والتنظيمات الأوربية بواجبها على أكمل وجه من أجل فرض فكرة ازدواج التكوين الإنساني وعدم التلاقي بين شقي الإنسان.

فمع الخروج الأوربي الثاني الذي ابتدره نابليون بونابرت بحملته على مصر في نهاية القرن الثامن عشر.

عمد الغرب إلى نقل النظم السياسية والاقتصادية والإدارية والتعليمية إلى دويلات العالم الإسلامي التي تحولت جميعها إلى الاحتلال الأوربي المباشر وقد قامت تلك النظم بالأساس على فكرة ازدواج التكوين الإنساني وعدم التلاقي بين شقي الإنسان وتزكية الشق المادي والاهتمام به ومتابعته وتخوله بالرعاية وأصبحت كافة النظم في العالم الإسلامي على الطراز الأوربي نظماً مادية فصلت كلية الإنسان تعسفياً وجردت مادته من الروح والقيمة التي تضفي على تلك المادة طابعها الإنساني الجدير بالمدنية والخليق بالحضارة الإنسانية.

المطلب الثاني: استزراع الأفكار المتنافرة مع البيئة الإسلامية:

لقد نجح الغرب بشكل ملموس في تفنيد نظرة الإسلام الكلية لحركة الإنسان في الكون، ورد عليها في مواجهة مشهودة بأسلوبين كان الأسلوب الأول الترويج الفكري لازدواج التكوين الإنساني وعدم التلاقي بين شقي الإنسان وكان الأسلوب الثاني إجراءً نظمياً تنظيمياً لفرض فكرة ازدواج التكوين الإنساني.

وقد دفعه ذلك النجاح لأن يواصل التسلل إلى العقل المسلم وتسريب أفكاره ووجهاته فأقدم على خطوة أخرى أكثر جرأة وخطورة وهي استزراع الأفكار المتنافرة مع البيئة الإسلامية.

ولم يقدر للغرب الإقدام على تلك الخطوة إلا بعد أن تمكن من الإسلام والمسلمين فاحتل بلادهم وسيطر على مقدراتهم المادية ومسخ مكناتهم الفكرية وجعلهم له تبعاً فأصبح هو الفاعل

الأساس في حاضرهم ومستقبلهم معاً.

وتمثلت الأفكار التي استزرعها الغرب في البيئة الإسلامية في ثلاثة أفكار أساسية مصحوبة بقائمة طويلة من المفردات التي دخلت قاموس الحياة الاجتماعية في بلاد المسلمين وبمعاني جديدة ومرامي مستجدة وقد أثرت تلك الأفكار على كافة الحياة في بلاد المسلمين وسوف نستعرض الأفكار الثلاثة وملحقاتها وتوابعها على النحو التالي:

الفرع الأول: السلطة:

كانت السلطة هي أول الأفكار التي انتقلت من الفكر الغربي إلى العالم الإسلامي بعقله وفكره وتفاعلاته الاجتماعية وجاءت اللفظة إلى العالم الإسلامي وهي تحمل في طياتها كافة مدلولاتها ومضامينها وحتى التفاعلات التاريخية والاجتماعية التي أفرزتها في المجتمعات الأوربية.

والملفت أن العالم الإسلامي استقبل هذه اللفظة واستنبتها في بيئته دون تدقيق أو مراجعة بل اعتمدها في قاموس حياته الاجتماعية بكافة أبعادها وتفاعلاتها وتطوراتها وكأنها احدى افرازات تلك الحياة

وبالرغم من ذلك فاللفظة لم تكن مقبولة بشكل طبيعي في البيئة الإسلامية بل كانت قلقة ومضطربة ولم يتمكن الراسخون في العلم من أبناء الإسلام من احتوائها داخل النسق الفكري الإسلامي المتعلق بمحتواها والمرتبط بمضمونها والذي يتغلغل في كل مناحي وشؤون الحياة.

ومفردة السلطة نشأت في التكوينات الاجتماعية البشرية مصاحبة للظاهرة السياسية وظلت تتطور من تكوين اجتماعي بشري إلى آخر

ولكنها تحمل نفس مضمونها ومحتواها الفكري والوظيفي في الحياة وقد وصلت مفردة السلطة إلى المجتمعات الأوربية عبر تطور تاريخي طويل.

ولكن نشأتها الحديثة في أوربا جاءت ضمن رصيد الصراع المتراكم داخل المجتمعات الأوربية بين أصحاب الثروة والسيطرة المادية والاجتماعية وبين أصحاب النفوذ المستمد من القيام على شعائر ونسك وتعاليم الدين المسيحي.

واعتبر الكتاب الذين روجوا لهذه اللفظة واستخدموها أن كل فريق من الفريقين يستهدف التسلط على الآخر والسيطرة عليه والتحكم فيه وتحقيق أكبر قدر من المكاسب المادية والمعنوية عن طريق رضاء أفراد المجتمع وقبولهم.

وفي النهاية يستحوذ الفريق صاحب المكاسب على السيطرة على من عداه بما في ذلك أفراد المجتمع أنفسهم.

وتبلورت لفظة السلطة في نهاية هذه الحقبة التاريخية الحاسمة من التاريخ الأوربي في مكاسب مادية ومعنوية تتحقق نتيجة صراع بين متنافسين تنتهي بسيطرة الطرف صاحب المكاسب على من سواه وتجد مبررها وذريعتها في موافقة وقبول أفراد المجتمع.

فالمكاسب المادية والمعنوية هي التي تدفع أطرافاً معينين داخل المجتمع نحو الصراع والتنافس بهدف الحصول على تلك المكاسب وليس ثمة سلطة بدون تلك المكاسب المتوخاة والمستهدفة وقد تكون تلك المكاسب مادية ملموسة وقد تكون رمزية معنوية والتنافس هو قرين السلطة حيث لا يمكن للمكاسب المذكورة أعلاه أن تتحقق بدون صراع وذلك لأنها تعد إغراءً لكل أفراد المجتمع وطوائفه ومن ثم فالجميع يسعون نحو الوصول إليها والاستحواذ عليها كلٌ بطريقته.

ثم تتحول المكاسب بشقيها المادي والمعنوي إلى سيطرة أصحابها على من عداهم وهذه هي قمة السلطة وسمتها الأساسية.

وهي التسلط والتحكم والسيطرة على الآخر انطلاقاً من الاستحواذ على المكاسب المادية والمعنوية التي آلت بعد الصراع والتنافس.

والمصدر الأساس للمكاسب والمبرر للسيطرة هو المجتمع وأفراده فالناس يقبلون أفعال وتصرفات المتنافسين من أجل المكاسب والسيطرة ثم إن هؤلاء المتنافسين يدّعون أنهم يفعلون ذلك من أجل أفراد المجتمع وهم بعد أن تستقر لديهم المكاسب والسيطرة سوف يستخدمونها ضد أولئك الأفراد.

في الوقت الذي كان ذلك المفهوم يتبلور مجدداً في أوربا بمعناه المخيف ومحتواه المدمر كجماع لتطورات تاريخية واجتماعية في المجتمعات الأوربية كانت المجتمعات الإسلامية تستمد من

مرجعياتها الشرعية مفاهيم غاية في السمو الأخلاقي والرقي الفكري والنموذج السلوكي فكان ثمة لفظة المسؤولية بمعناها الأخلاقي ومحتواها ذي الأبعاد الاجتماعية الوظيفية التي تؤكد على الاندماج الكامل بين المجتمعات الإسلامية ومرجعياتها الشرعية والمسؤولية كما كانت في المجتمعات الإسلامية تعني تكليفاً يصدر من قبل أفراد المجتمع لأحدهم للقيام بمهمة خدمة أفراد المجتمع وفق منهج محدد ويقترن ذلك التكليف بمجموعة من الصلاحيات تمكن المسؤول من القيام بمهمته ويملك أفراد المجتمع حق استجواب ومساءلة المسؤول وفق عقد ينظم علاقة الطرفين ونظرة فاحصة إلى هذا المفهوم تضع أيدينا على الحقائق التالية:

أول هذه الحقائق أن ليس ثمة صراع أو تنافس بين أفراد المجتمع على مكاسب أو مزايا مادية أو معنوية لأنه لا توجد مكاسب أو مزايا أساساً وعليه فالمكاسب التي هي منطلق السلطة في الغرب لا وجود لها في المسؤولية في المجتمع المسلم بل يحل محلها التكليف ويرتبط بذلك انتفاء الصراع لأنه متعلق بالمكاسب والمزايا.

ثاني هذه الحقائق أن الصراع والتنافس والمكاسب تنتهي بالسيطرة فيما يتعلق بالسلطة في المجتمعات الغربية ويناظرها في المجتمعات المسلمة التكليف بمهمة معينة والمهمة هي وظيفة يؤديها المسؤول عنها وإذا كانت السيطرة والتسلط هي عين السلطة في الغرب فإن المهمة والوظيفة هي عين المسؤولية في المجتمع المسلم.

ثالث هذه الحقائق أن الصلاحيات هي بمثابة وسائل وآليات يتقوى أو يستقوي بها أصحاب السلطة في المجتمعات الغربية حتى يتمكنوا من إحكام سيطرتهم وتحقيق تسلطهم على غيرهم أما الصلاحيات في المجتمع المسلم فهي التزام متبادل بين صاحب المسؤولية وأفراد المجتمع ومحل الالتزام هو المنهج المتفق عليه فالمسؤول يلتزم بالمنهج وأفراد المجتمع يلتزمون بالطاعة ومن ثم يلتزم كل طرف بما له وما عليه.

رابع هذه الحقائق أن السيطرة والتحكم والتسلط التي تنتهي إليها السلطة في المجتمعات الغربية قد لا يقف في وجهها أي قوة مناوئة فهي فوق الحساب.

ولكن جموح السلطة في المجتمعات الغربية تم تهذيبه في فترات لاحقة في مقابل ذلك فإن المسؤول في المجتمع المسلم عرضة للمساءلة والاستجواب من قبل أفراد المجتمع إذا خرج عن

المنهج المتفق عليه.

هكذا وُجدت السلطة متطورة في المجتمعات الغربية في الوقت الذي كان يقابلها في المجتمعات المسلمة المسؤولية أو ولاية الأمر ولكن السلطة بوصفها وشكلها ومنطقها الذي تحدثنا عنه سرعان ما انتقلت إلى المجتمعات المسلمة.

حينما أصيبت بالفراغ الفكري والعقلي وتخلت عن مرجعياتها ومفاهيمها ونُبذت لفظة المسؤولية بل طُمرت بكل معانيها ومضامينها الفكرية والوظيفية.

والمفارقة الجديرة بالتأمل في هذا الصدد أن السلطة بوضعها المتوحش وشكلها الشرس قد تم تهذيبها وتشذيبها ووضع الضوابط والمعايير لآثارها وامتداداتها وفي الوقت الذي انطلقت في المجتمعات المسلمة بعد أن انتقلت إليها وحشاً كاسراً ينهش لحوم أبناء المجتمع ويحولهم إلى ضحايا السلطة وأضيف إلى هذه اللفظة كل ما زاد في بشاعتها ومقتها.

الفرع الثاني: الديمقراطية:

الديمقراطية مبدأ سياسي وليس قيمة وهو ليس سيئاً في ذاته بل هو صالح وموائم للبيئة التي نشأ فيها وتأقلم مع متغيراتها وتفاعلاتها بوصفه أداة لممارسة عمليات السياسة والحكم لكافة تكوينات المجتمع أفراداً وجماعات مثله مثل السلطة نشأ في المجتمعات الأوربية كنتاج لتراكم تاريخي من الصراعات الاجتماعية من أجل الاستحواذ على السلطة.

فالسلطة إذاً غاية في المجتمعات الأوربية وما الديمقراطية إلا أداة وأسلوباً لبلوغ هذه الغاية.

فمنذ القدم والمجتمعات الإنسانية تتلمس السبل والوسائل لابتكار أدوات وآليات تنظيم الوصول إلى السلطة والاستحواذ عليها والاحتفاظ بها ومن ثم فالديمقراطية إفراز للمجتمعات التي نشأت فيها.

والديمقراطية والسلطة يرتبطان عضوياً، ولكن أيهما نشأ قبل الآخر لقد أشرنا فيما سبق أن السلطة نشأت متجددة ومتطورة نتيجة الصراع بين أصحاب النفوذ المادي وأصحاب المكانة الدينية والروحية في الدين المسيحي وهو الشكل المحدث للسلطة في أوربا إلا أن السلطة قد نشأت مرتبطة بالظاهرة السياسية منذ نشأة التكوينات الاجتماعية البشرية فهي إذاً قديمة قدم تلك التكوينات ثم

تبلورت كغاية في حد ذاتها وتبعها بعد ذلك الديمقراطية كأداة متطورة متحضرة أو أسلوب مدني لبلوغ تلك الغاية.

وإذا كانت السلطة قد مرت بتطورات فكرية وتجريبية لتهذيبها وكبح جماحها إلى أن وصلت إلى الشكل الذي تحدثنا عنه في أوربا فالديمقراطية كذلك قد مرت بتطورات فكرية تجريبية لإقرار أمثل طريقة للوصول إلى تلك السلطة واتقاء شرورها وتعتبر أوربا بحق رائدة في مجال تطور ظاهرة السلطة ومبدأ الديمقراطية، ومنها انطلقت الظاهرة والمبدأ إلى جميع أنحاء العالم.

وقد كانت السلطة أسبق في الوصول إلى المجتمعات الإسلامية من مبدأ الديمقراطية وتشير الدلائل التاريخية إلى أن السلطة وكذا الديمقراطية قد عرفا طريقهما إلى العقل المسلم من الثقافة والحضارة الإغريقية القديمة وظهرت في الكتابات الإسلامية في أواخر العصر الأموي والعصر العباسي بشقيه ثم تؤكد تلك الدلائل على أن العبور الأوسع لظاهرة السلطة قد جاء في بعديه الفكري والتجريبي مع الخروج الأوربي الأول المتجسد في الحملات الصليبية على العالم الإسلامي، ثم أخذ طريق التأصل والتجذر في البيئة الإسلامية.

وتواصل الدلائل التاريخية تأكيدها على أن مبدأ الديمقراطية قد عبر الحدود إلى العالم الإسلامي مع الخروج الأوربي الثاني الذي تجلى في الهجمة الأوربية على العالم الإسلامي في إطار التنافس والصراع من أجل السيطرة على المستعمرات والذي بدأه نابليون بونابرت بحملته على مصر في أواخر القرن الثامن عشر.

وعن انتقال مبدأ الديمقراطية إلى العالم الإسلامي مع الأوربيين في خروجهم الاستعماري الثاني وفي إطار مقارنة مع ظاهرة السلطة ثمة مفارقة من المجدي أن تُذكر وتتمثل تلك المفارقة في أن السلطة قد تأصلت وتجذرت في العالم الإسلامي ولكن بجموحها وشراستها في حين أن مبدأ الديمقراطية لم يتأصل ولم يتجذر في العالم الإسلامي بالرغم من أنه يحد من جموح السلطة ويهذب شراستها.

فلم يقدر للمبدأ أن يمد جذوره في البيئة الإسلامية بل ظلت سطحية غير غائرة وذلك لأنه غريب على تربتها غير متوائم مع بيئتها وأجوائها ولم يتفق ولم يتآلف مع السلطة الجامحة التي استعصم بها الحكام والنظم السياسية في العالم الإسلامي والتي أصبحت لهم وجاء ضد أبناء المجتمع

والثابت أن مبدأ الديمقراطية قد انتقل مع السلطات الاستعمارية الأوربية إلى العالم الإسلامي كأداة لممارسة السياسة والحكم ثم وضع على أرض الواقع في الدويلات الإسلامية تحت رعاية وتصرف وتطبيق تلك السلطات.

وكان من أسباب عدم تجذر مبدأ الديمقراطية في العالم الإسلامي هو أنه جاء مع السلطات الاستعمارية الأمر الذي أدى إلى عدم قبوله في المجتمعات الإسلامية لأنه تقليعة استعمارية ! كذلك نظر إليه فقهاء المسلمين على أنه من قبيل الكفر والإلحاد دون فهم لكنهه أو معناه وأخذوا ينفرون الناس منه تحت دعاوى شرعية.

يضاف إلى ذلك أن المبدأ يفتقد أية خلفية أو أرضية تاريخية أو اجتماعية في المجتمعات الإسلامية بل ظل أفراد المجتمعات الإسلامية ينظرون إلى المبدأ على أنه خدعة استعمارية ويرتبط بالطبقة المترفة الأرستقراطية التي تجاري السلطات الاستعمارية وتستفيد من وجودها وما يمكن الخلوص إليه أن مبدأ الديمقراطية قد عبر الحدود الأوربية إلى العالم الإسلامي وبات على محك التجربة ومثيراً للجدل وأخذت مسامع الناس تعتاده بالرغم من أنه لم يتم ترسيخ أركانه كتجربة سوية أصولية كما جاءت من منابعها.

وانطلاقاً من كون المبدأ يهم كافة فئات المجتمع ويعنيهم جميعاً بوصفه أداة لممارسة السياسة والحكم فقد استقبلته كل فئة بنظرة خاصة تتواءم مع طبيعة دورها في المجتمع ومدى مساهمتها في عملية السياسة والحكم.

فالفئات أو الطبقات المترفة القريبة من السلطات الاستعمارية كان لديها الثقافة والعقلية التي مكّنتها من مناقشة المبدأ وفهم أبعاده الفكرية وكيفية تفاعله كأداة للحكم وآثاره على المجتمع كما كان لديها التجربة والممارسة الواقعية من خلال المشاركة في سوابق عملية في أكثر من دولة إسلامية.

وبالرغم من إخفاق كل هذه التجارب إلا أن هذه الطبقة كانت هي الأقرب إلى هذا المبدأ والأكثر إلماماً به فكراً وسلوكاً يدعم ذلك أنها كانت أكثر اتصالاً ومعرفة بالثقافة الأوربية والمجتمعات والحضارة الأوربية مصدر المبدأ وموطن تجاربه العملية.

وظلت نظرة الفقه الإسلامي للديمقراطية كمبدأ سياسي وآلية لممارسة السياسة والحكم غامضة تتردد بين التشدد الصارم وإقران المبدأ بالخروج على الإسلام وبين عدم الفهم للمبدأ كفكرة

وتجربة والإخفاق في الإتيان ببديل له ولذلك لم يتفق الفقه الإسلامي مع الطبقة العليا في المجتمعات الإسلامية حول مبدأ الديمقراطية وأدي ذلك إلى اتهام كل طرف للآخر باتهامات محبطة فقد اتهم فقهاء المسلمين الطبقة الأرستقراطية بالخيانة والسير في ركاب الاستعمار وتطورت إلى الخروج على تعاليم الإسلام في الوقت الذي اتهم رموز الطبقة المترفة الفقه الإسلامي بالتخلف وعدم الفهم وامتدت إلى الجهل والإساءة إلى الإسلام وسماحته وقدرته على الحوار.

أما الطبقة الوسطي الأكثر عدداً وعموم المسلمين فلم يهتموا كثيراً بالمبدأ ولم يعوّلوا عليه كآلية للتأثير في حياتهم وفي تفاعلات المجتمعات الإسلامية ولكن الواضح أنهم انساقوا في ركاب الفقه الإسلامي الذي خوّف الناس من الديمقراطية وقرنها بالتفرنج والاستعمار ولم يقدم تفنيداً مقنعاً وبديلاً قابلاً للتطبيق لملء الفراغ لقد كانت المجتمعات الإسلامية تعاني من فراغ موحش فيما يتعلق بآلية ممارسة السياسة والحكم في تلك المجتمعات، فقد كان الحكم غير رشيد يقوم على الاستبداد والتسلط والسيطرة على أفراد المجتمع ولم يكن يسير وفق مبدأ واضح محدد أو حسب تصنيف معروف وكانت قيمة الشورى كقيمة فكرية وتنظيم عملي قد باتت في عداد الأفكار التاريخية المبهمة والمشوشة كما هو حالها الآن وبقيت المجتمعات الإسلامية لا تملك بديلاً نابعاً من مرجعياتها الشرعية وتاريخها، تتفق عليه وتأتلف حوله فكان لزاماً عليها أن تقع في حيرة من أمرها وأن تقبل بكل ما يرد إليها وتصبح بالنسبة له حقل تجارب وسوف نولي العلاقة بين الشورى كقيمة فكرية وآلية نابعة من مرجعيات المسلمين لممارسة السياسة والحكم وبين الديمقراطية كمبدأ سياسي وافد من الغرب دراسة وتحليلاً مفصلين في مؤلف مستقل ونكتفي في هذه الجزئية بتبيان كيفية انتقال المبدأ إلى العالم الإسلامي وكيفية استقباله له والتعامل معه والحقيقة التي لا مراء فيها والتي ينبغي التأكيد عليها في هذا الموضع هي أن الديمقراطية كمبدأ سياسي لم يقدر لها النجاح في أي بقعة من العالم الإسلامي إلا في دول معينة، لأسباب عديدة سوف نفصلها في الموضع الذي أشرنا إليه.

الفرع الثالث: الأيديولوجيا:

الفكرة الثالثة التي انتقلت إلى العالم الإسلامي بقصد استزراعها والتي تنافرت مع البيئة الفكرية والاجتماعية الإسلامية والتي اختُلف بصددها في المجتمعات الإسلامية تلك كانت الأيديولوجيا.

والأخيرة هي الأحدث ظهوراً في المجتمعات الغربية كتعبير عن تعدد الرؤى والوجهات بخصوص ترتيب وتنظيم أساليب الحياة في كافة مناحيها والأيديولوجيا كمفهوم حديث في بلورته وتحديده أما كوظيفة في الحياة الاجتماعية فهو قديم ويرتبط بالظاهرة السياسية ويمثل إحدى تطوراتها والأيديولوجيا منظومة فكرية متكاملة تحوي الإطار النظري لطريقة تنظيم الحياة السياسية والاقتصادية والاجتماعية ومبررات طرح هذه الطريقة وأدوات وآليات وضعها على أرض الواقع والأيديولوجيا بالوصف المتقدم قد تأتي بشكل مباشر في كتابات وطروحات واستنتاجات من مرجعيات شرعية وهي هنا أيديولوجيا عقيدية شرعية والأيديولوجيا قديمة قدم التكوينات البشرية الاجتماعية وقد ارتبطت بالظاهرة السياسية في إحدى تطوراتها ويلاحظ أن الأيديولوجيا العقيدية أسبق تاريخاً من الأيديولوجيا البشرية العقلية الوضعية فالأيديولوجيا العقيدية كانت تبدو في حياة الناس بشكل تلقائي مباشر بوصفها تسييراً للحياة وتنظيماً للشؤون كما يراها الناس في أوامر الإله ونواهيه والتي تتفق مع طريقة التدين وأسلوب التلقي عن الخالق وظلت الأيديولوجيا هكذا تعبيراً إنسانياً وترجمة بشرية للتشريع الإلهي ومع الزمن تدخلت تعبيرات الناس وتزايدت ثم طغت على التشريع الإلهي لتنتهي إلى رؤية إنسانية بشرية عقلية خالصة وهنا برزت الأيديولوجيا البشرية الوضعية كأفكار وطروحات خالصة للمفكرين والمصلحين الاجتماعيين في شتي شؤون الحياة وانطمرت في المقابل الأيديولوجيا العقلية ولو أنها بدت علي استحياء في أطر غير مكتملة لدى شِرعتي التوراة والإنجيل.

ولم تقم للأيديولوجيا العقيدية قائمة في إطار متكامل وشكل متسق بين التشريع الإلهي والتجربة البشرية إلا في الشريعة الإسلامية التي أخرجت ثقافة وأفرزت حضارة لعلهما الأكثر إبداعاً والأروع إيناعاً والأشد اتساقاً مع طبيعة الإنسان وفطرته وظلت الأيديولوجيا فترة طويلة من الزمن تبدو على أنها نتاج للفكر البشري الفردي سواء كانت ذات منطلقات وأصول شرعية أو كانت نتاجاً خالصاً لذلك الفكر ومن صلب قريحته ولكن ما لم يكن واضحاً أن تلك الأيديولوجيا في شكليها كانت ترتبط عضوياً بثقافة الجماعة الإنسانية أو التكوين الاجتماعي البشري الذي تظهر في ثناياه وتنبثق من خلاله ثم ترتبط عضوياً مرة أخرى بما يظهر في تلك الجماعة الإنسانية ويتشكل في ذلك التكوين البشري من حضارة ومدنية وعمران وهذه العلاقات الإرتباطية تضع أيدينا علي تراتبية معينة تدرج الثقافة في القمة ثم ترتب الأيديولوجيا في موقع متوسط بين الثقافة والحضارة والأخيرة تأتي في نهاية المطاف كتجسيد واقعي للثقافة التي بذلت زهرتها وخلاصتها للأيديولوجيا.

والشكل البياني التالي يوضح هذه التراتبية وما لم ينبغ إغفاله في هذا الموضع أن العقيدة تؤسس لثقافة تحمل صبغتها وهذا ينطبق على كافة الشرائع التي ارتبطت بعقيدة التوحيد.

ومن ثم كانت الثقافات الشرعية تنبع من مصادر ومنطلقات شرعية ثم تتغلغل بين أفراد التكوين البشري لتصبغ أفكارهم، وتفاعلاتهم ونظرتهم لمستقبلهم، وتفسيرهم لظواهر الكون والحياة ثم تفرز الأيديولوجيا التي يستنبطها ويصيغها المفكرون من أبناء تلك التكوينات من الأصول والقواعد الشرعية لترسم الحياة وتشكلها وفق تعاليم تلك الشرائع ثم تبزغ الحضارة والمدنية والعمران وفي جوهرها وشكلها صبغة تلك الشرائع ورونقها وروحها وهويتها وثمة مسألة معقدة متشابكة ترد في هذا السياق وتتشكل في سؤال مفاده هل تخرج الأيديولوجيا من الشريعة مباشرة أم من الثقافة المرتبطة بها كمنطق وطرح؟ وتحليل هذه المسألة يتم من خلال تناول حالتين الحالة الأولى وجود الرسل والأنبياء الذين يتلقون التشريع الإلهي إن وجود الرسل والأنبياء في ثنايا التكوين البشري يؤدي إلى أن تتحول التعاليم والتشريعات الإلهية إلى أسلوب وطريقة حياة بشكل مباشر عن طريق أقوال وأفعال الرسل والأنبياء التي تفسّر وتبيّن وتطبق التعاليم والتشريعات الإلهية فتحولها إلى حضارة ومدنية وعمران وحركة حياة وهنا تندمج الثقافة بالأيديولوجيا بالحضارة ويصعب الفصل بينها ولا تبدو إلا الحضارة كحياة متكاملة وهنا يقوم الرسل والأنبياء مقام الثقافة والأيديولوجيا فالرسل والأنبياء يشكلون الأفكار والعقول عن طريق التلقي المباشر عن الإله الخالق

ثم يسيّرون الحياة وينظمون شؤون الناس عن طريق التلقي المباشر من الله كذلك، فلا نستطيع والحال هكذا أن نتحدث عن الثقافة الإسلامية والمنهج الإسلامي (الأيديولوجيا) حال وجود الرسول الكريم على رأس الدولة.

وهذا ما يفسر أننا في فجر الإسلام وضحاه لم نر إلا الحضارة لأن التعاليم الإلهية المباشرة تحولت إلى حياة وواقع معاش عن طريق الرسول الكريم الذي صاغ تلك الحياة وعاشها مع المسلمين.

الحالة الثانية: بعد رحيل الرسل والأنبياء: في هذه الحالة تكون الشرائع قد تحددت وتبلورت في نصوص تحويها كتب مقدسة وأصبحت تلك الكتب وحياة الرسل والأنبياء بمثابة مرجعيات ومصادر للشريعة الإلهية وهنا تظهر مهمة العالِمين بهذه المرجعيات والمصادر الذين يرثون الأنبياء وتتحدد مهمتهم في شرح المرجعيات وتفسيرها ونشرها على الناس وهذا هو الفقه وتصبح

هذه المرجعيات والمصادر مصادر الثقافة الشرعية ويصبح فقه العالِمين بها ضمن طروحاتها من منطق تلك الثقافة تخرج الطروحات والرؤى والوجهات التي تفسر المتغيرات والمستجدات.

شكل بياني رقم (4)

يبين العلاقة بين الثقافة والأيديولوجيا والحضارة

الثقافة		
المصادر [تاريخ - واقع - عقل]	منطق [الحتميات - العقل - الدين - الأنساق القيمية	الطروحات - آلية التعبير - المخرجات

الأيديولوجيا	
أفكار تبريرية	أدوات ونماذج حركة

الحضارة		
جوهر	مظهر	نسق
تفاعل مع عناصر الوجود	نتاج التفاعل	قيمي وأخلاقي

ومنها يستنبط العلماء الأيديولوجيا ويعتمدونها منهجاً للحياة بكافة جوانبها فتنشأ الحضارة متواصلة في حلقات مترتبة على الأساس الأول وهو الحضارة التي نشأت حال وجود الرسل والأنبياء والتي تأسست بناء على التلقي المباشر عن الإله الخالق.

وثمة مسألة أخرى جديرة بالنظر وهي ترد كذلك في سؤال مؤدّاه هل تفرز الثقافة الواحدة أيديولوجيات متعارضة؟ ولعل الإجابة تقتضي التصدي للمسألة عبر حالتين كما ورد في المسألة التي سبقتها:

الحالة الأولى: حالة الثقافة الشرعية حيث يمكن لهذه الثقافة أن تفرز أيديولوجيات متنوعة ولكنها تدور جميعاً في إطار الفكرة الواحدة وهي الشريعة التي انبثقت منها تلك الثقافة.

ويقف وراء هذه الحالة سبب رئيس هو أن مصدر الثقافة واحد دائماً ومن ثم يبدو التنوع في النماذج والأشكال أما التوحد فثابت في الجوهر.

الحالة الثانية: حالة الثقافة العقلية الوضعية، فهي يمكن أن تفرز أيديولوجيات متعارضة كما أفرزت الثقافة الأوربية الأيديولوجيا الفردية ثم أفرزت الأيديولوجيا الشمولية وهما أيديولوجيتان متعارضتان وبينهما كطرفي نقيض أفرزت أيديولوجيات أخرى.

وسبب ذلك التعارض هو أن مصدر الثقافة الأوربية متنوع ومتباين التكوينات فهناك التاريخ الأوربي كموروث إنساني غني بالاختلافات وثري بالتباينات وهناك الواقع الاجتماعي المتغير وهناك العقل المجرد من الضوابط والمعايير هذه المصادر أنتجت منطقاً ثقافياً يفسح مجالاً للاختلاف إلى درجة التناقض وقد بدا الاختلاف والتناقض في الطروحات ثم في الأيديولوجيات وقد عرفت أوربا أول ما عرفت الأيديولوجيا الفردية المترتبة على تطور طبيعي تلقائي لحياة الإنسان عبر مجتمع بشري فنشأت متناغمة مع طبيعة تلك الحياة تسودها وتضبطها قوانين ميكانيكية طبيعية تلقائية تمثل امتداداً وانعكاساً لحركة الإنسان الساعي نحو إشباع كافة رغباته بقدر من الحرية يمتد ليلتقي مع حريات الآخرين في نقطة اتُخذت معياراً ضابطاً لهذه الأيديولوجيا وهي الفردية واقترنت بها قيمة عليا هي الحرية.

وظلت أوربا تتبع أيديولوجيا واحدة هي الفردية وقيمتها العليا الحرية ومع الزمن تراكمت مثالب ونقائص نفرت الناس من الفردية وقيمتها وظهر من المفكرين من عبّر عن تلك المثالب والنقائص وأردف ذلك بضرورة البحث عن أيديولوجيا جديدة تنتفي فيها تلك المثالب والنقائص وبدت الأيديولوجيا الجديدة متناقضة مع الأيديولوجيا السائدة شكلاً وموضوعاً فكراً وتطبيقاً وهنا يلاحظ أن الأيديولوجيا الفردية قد جاءت منذ بدايتها كتجارب إنسانية اجتماعية تطبيقية متطورة وخلال تلك التطورات جاءت التنظيرات التي أصّلت لتلك الأيديولوجيا ففي كثير من الأحيان كان العمل يسبق النظر في الأيديولوجيا الفردية أو ربما يتزامن معه أما الأيديولوجيا المناقضة وهي الشمولية والتي اتخذت لها قيمة عليا وهي المساواة فقد بدأت بتنظيرات وتأصيلات فكرية وظلت هكذا في طورها الفكري لسنوات طويلة إلى أن وضعت موضع التطبيق في شكل تجارب إنسانية

تضع الأيديولوجيا على محك التجربة إن معنى ما تقدم أن الأيديولوجيا الفردية ونقيضها الشمولية إفراز لثقافة واحدة نبعا منها فكراً ونظراً ووُضعا موضع التطبيق عملاً وحركة في مجتمعاتها في القارة الأوربية.

وبقيت أوربا بثقافتها هي القارة الوحيدة التي أفرزت الأيديولوجيا ونقيضها فكراً وتطبيقاً وهي التي قامت بتصدير الأيديولوجيا ونقيضها إلى جميع أنحاء العالم.

وفي الوقت الذي كانت أوربا تعيش فترات خصبة أفرزت فيها ثقافتها الأيديولوجيا ونقيضها كان العالم الإسلامي يعاني من فراغ في الأيديولوجيا الوضعية البشرية وسبب ذلك أن العقل المسلم لم يكن قد قدّر له أن يتحلل من ارتباطه بالفكر المرتبط بالمرجعيات الشرعية ولم يقدّر له أن يخبُر عملية بناء منظومات فكرية، تتضمن منهجاً نظرياً لترتيب الحياة وتنظيم شؤونها ومقروناً بأدوات الحركة التي تنقل ذلك الترتيب إلى سلوكات وتصرفات وسبب ذلك أيضاً أن العالم الإسلامي لم يكن قد انفتح على العالم الخارجي بالقدر الكافي الذي يمكنه من استيراد أيديولوجيات بتجاربها التطبيقية.

كما أن العالم المعمور في ذلك الوقت لم يكن يزخر بأية أيديولوجيات جديرة بالنقل والتطبيق وكان العالم الإسلامي يعاني كذلك من إخفاق في التوصل إلى الأيديولوجيا العقيدية أي المنهج الحياتي المستنبط والمستخلص من الثقافة الإسلامية.

وتعددت أسباب ذلك الإخفاق في إبهام الثقافة الإسلامية ذاتها وعدم وضوحها وتبلورها وعدم وضوح مفرداتها وعناصرها وفي الصراع والاحتكاك الذي نشب بين الثقافة الإسلامية الغامضة والمبهمة وبين الثقافات العرقية العنصرية التي انضوت تحت لواء الإسلام، ما طمس الثقافة الإسلامية وزادها غموضاً وفي إغلاق باب الاجتهاد والبعد عن المنهج العلمي في الاستنباط والاستخلاص من المرجعيات الإسلامية والاعتماد المطلق على النقل وفي الارتجال والتخبط الذي ساد الدول الإسلامية وعدم التزامها بمنهج معين.

هكذا اكتملت الصورة أوربا تغلي بالأيديولوجيات المتضاربة المتصارعة والعالم الإسلامي يجاورها ويخلو من الأيديولوجيات أو بالأحرى مناهج الحياة المستنبطة من العقيدة أو المفرزة من العقل البشري وكان الخروج الأوربي الاستعماري بمثابة الجسر الذي عبرت عليه الأيديولوجيا الفردية وقيمتها الحرية إلى العالم الإسلامي الذي يعاني من الفراغ الأيديولوجي وكما استُزرعت

السلطة في الخروج الأوربي الأول داخل العالم الإسلامي استُزرعت كذلك الأيديولوجيا الفردية وقيمتها الحرية وبصحبتهما مبدأ الديمقراطية في الخروج الأوربي الثاني وبعد فترة ليست بالطويلة انتقلت الأيديولوجيا الشمولية وقيمتها المساواة في ركاب الصراع والتنافس الدولي بين الاتحاد السوفياتي والولايات المتحدة في ظل نمط النظام العالمي الذي عُرف بالقطبية الثنائية والحرب الباردة أو السلام الساخن وهكذا أصبح العالم الإسلامي حقل تجارب للأيديولوجيات الأوربية المتصارعة حيث لم تستوعب أوربا صراعها وضاقت به ذرعاً ودفعت بها إلى العالم الإسلامي لكي تواصل صراعها على أرضه وتناضل من أجل التمكين لنفسها في بلاده وتجذر نبتتها في تربته ولم يجن هو من وراء ذلك إلا مزيداً من التخلف والتبعية ولم يستطع العالم الإسلامي أن يرد عن نفسه هذه الأفكار الدخيلة، فلم يستطع أن يرد على السلطة بالمسؤولية وعلى الديمقراطية بالشورى وعلى الأيديولوجيا البشرية العقلية الوضعية بالأيديولوجيا العقيدية أو بالمنهج المعتقدي.

المطلب الثالث: إهدار الهُوية والخصوصية الإسلامية:

بعد أن فنّد الغرب نظرة الإسلام الكلية لحركة الإنسان في الكون ورسخ وأشاع لفكرته حول الفصل بين شقي الإنسان وبعد أن استزرع الأفكار المتنافرة مع البيئة الإسلامية عمد إلي إهدار الهُوية والخصوصية الإسلامية وسلك من أجل ذلك مسلكين:

الفرع الأول: المسلك الأول: طمر الثقافة الإسلامية:

معلوم أن الإسلام بشقيه الشعيرة والشريعة يمثل المصدر الأساس والعنصر الرئيس في الثقافة الإسلامية ومن ثم كان من مهمات الغرب الرئيسية العمل على إضعاف شقي ذلك العنصر وجاء تنفيذ تلك المهمة على النحو التالي:

البند الأول: تغييب الشريعة في التشريع: المجتمع المسلم منذ أن وُجد يعتمد على عقيدة التوحيد وشريعة الإسلام وهذا يعني كما سبق الإيضاح أن ذلك المجتمع يعتمد في وجوده وتفاعلاته وتطوره على الشعيرة التي تهذب الجوارح وتشذب الحواس استعداداً للتفاعلات والتعاملات الاجتماعية ثم يعتمد على الشريعة التي تصيغ الأصول وتضع القواعد التي تنظم حركة الإنسان وحياته في ظل ذلك المجتمع ذي الخصوصية وما تقدم هو ما ينبغي أن يكون عليه المجتمع المسلم كما أراد الخالق وكما بيّن في شريعته التي ضمّنها كتابه العزيز ويتضح مما تقدم أن الشريعة هي

أساس التشريع ومصدره الأساسي وما عداها فهو ثانوي مساعد ومساند، وتقوم الشريعة بدورها التشريعي في المجتمع من خلال مصدريها القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة وينبغي أن تعتمد حركة المجتمع وتفاعلاته على قوانين وتنظيمات مستنبطة ومستخلصة من المصدرين المذكورين.

ولكن ما حدث هو أن المجتمع المسلم أصيب ـ كما أوضحنا ـ بعجز فكري وعقلي ومنهجي أقعده عن استنباط واستخلاص القوانين والتنظيمات من القرآن الكريم والسنة المطهرة وسبب ذلك أن العقل المسلم لم يتمكن من المواءمة والمضاهاة بين المتغيرات والمستجدات المتلاحقة وبين ما ورد في المصدرين المذكورين لافتقاده للعليم الباحث الذي يفهم المتغيرات والمستجدات ويستوعبها ثم يغوص في المرجعيات ليخرج بالقوانين والتنظيمات التي تستوعب المتغيرات وتحتوي المستجدات وتراكمت عملية العجز مع الزمن وأصيب الناس بيأس من ملاحقتها عبر تلك العملية المذكورة فأصبحت دائماً عملية المواءمة والمضاهاة متخلفة عن مواكبة الزمن ومجاراة العصر في الوقت الذي تدخل الآخر بقوانينه وتنظيماته التي كان المجتمع المسلم في مسيس الحاجة إليها لتخرجه من أزمته وتلحقه بركب الإنسانية فلم يجد مفراً من هجر الشريعة في تشريعاته والاتجاه المباشر إلى قوانين وتنظيمات الآخر الذي أسعفه بها في سياق عملية التسلل الفكري التي أجادها وضمن نتائجها ومن ثم تم تغييب الشريعة عن التشريع.

والتاريخ الإسلامي القريب وكذلك الواقع يقدمان شهادتيهما على ذلك فأية دولة إسلامية تعتمد في تشريعاتها على القرآن الكريم والسنة المطهرة ! وأي القوانين والتشريعات في أي مجال وفي أي شأن تُستنبط من القرآن والسنة أو تتماشى مع ما بهما من أصول وقواعد لتنظيم الحياة وترتيب شؤون الناس !!

فقد تذكر بعض دساتير الدول الإسلامية أن الشريعة هي مصدر التشريع لذر الرماد في العيون، ولكن الواقع أن أحداً ممن صاغوا هذا النص لم يدر كيف يتم ذلك ! ومن يمكن أن يقوم بعملية استنباط القواعد والأصول ! هذا هو الحق الذي يعلمه الجميع وليسوا له منكرين ! لقد كانت هناك وحشة وغربة بين الشريعة وعقول المسلمين تحوّلا إلى هجر مقصود وتغييب متعمد للشريعة في تشريعات المسلمين.

البند الثاني: تهميش الشريعة في معترك الحياة الاجتماعية لمواجهة المتغيرات والمستجدات:
اختفت الشريعة من التشريع في بلاد المسلمين وحل محلها قوانين وتنظيمات الآخر التي جاءت

سريعاً لتسعف المجتمعات الإسلامية من حالة العجز التي تمر بها والتي أقعدتها عن متابعة حركة العالم وركب الإنسانية فامتن المسلمون لذلك وظهر امتنانهم في متابعة تلك القوانين والتنظيمات والإشادة بها وبدورها في حياتهم وكما غابت الشريعة عن التشريع بأيدي المسلمين وعقل غيرهم تم تهميشها في معترك الحياة بأيدي المسلمين وعقولهم معاً.

وأصبحت حركة الحياة بكاملها وكافة تنظيماتها السياسية والاقتصادية والإدارية والاجتماعية والثقافية والحضارية تتم وفق نموذج مستعار من الآخر وتفاضل المسلمون فيما بينهم على أساس أكثرهم التزاماً بذلك النموذج وأمهرهم قدرة على تطبيقه كما هو في بلاده.

لقد تشبث المسلمون بنموذج الآخر في الحياة لأنهم لم يستطيعوا أن يستخرجوا من شريعتهم نموذجاً ويطورونه ليتواءم مع المتغيرات والمستجدات فآثروا الاعتماد على الآخر وكانت عاقبة ذلك الاعتماد بعداً في الشقة بينهم وبين شريعتهم وقد انتهي الأمر بالجميع إلى قناعة معلنة مرة ومضمرة أخري مفادها أن الشريعة الإسلامية لم تعد تواكب الزمن وتجاري العصر بمتغيراته ومستجداته.

والشريعة نصوص تحمل شعائر ونسكاً وتعاليم ووصايا وأحكاماً وحدوداً فأنى لهذه جميعاً أن تساير الحياة بحركته الصاخبة ودفقها الهادر ! وقد أنست تلك الحركة بصخبها وهدرها المسلمين تاريخهم الذي كان أشد اتساقاً مع المتغيرات وارتباطاً بالمستجدات بل لقد كان المسلمون أنفسهم هم صناع المتغيرات وأسباب المستجدات !

البند الثالث: فصل الشعيرة عن الشريعة: الشعيرة والشريعة هما جماع الإسلام وإذا كانت الشريعة قد تم تغيبها في التشريع وفي الحياة بالشكل الذي تقدم فماذا كان مصير الشعيرة؟

الواقع أن الشعيرة لم تتغيب ولم يقدر لأحد أن يفكر في ذلك أو يقدم عليه لأن الاعتقاد السائد هو أن الشعيرة هي الدين ومن ثم استكثر واستثقل المسلمون أن يسايروا الآخر في تغييب الشعيرة كما تم تغييب الشريعة بل حصروا الإسلام جميعاً في الشعيرة لأن الشريعة انفصلت تلقائياً عن الشعيرة وأصبح الإسلام محصوراً في الشعيرة.

ولا يتجاوزها إلى الحياة التي أصبحت تمثل شقاً آخر في حياة المسلمين ربما لا علاقة له بالشعيرة التي لها مكانها وأوقاتها وحركاتها وشروطها وأركانها.

وتمسك المسلمون بشعائرهم على أنها هي الإسلام وبالغوا في ذلك التمسك وزادوا في عزل الشعائر عن الحياة وكان الآخر يدرك أن في ذلك ما يريده ويرجوه.

فالشعيرة لا معني لها ولا روح إلا إذا اختلطت بالحياة وكانت الأخيرة محك اختبار صدقها وقبولها ومن ثم أصبح للشعيرة شأنها وللحياة شأنها الآخر.

أما الشريعة فقد غابت ولم نعد نرى في القرآن إلا الألفاظ والمعاني الظاهرية والأصوات التي تتفنن في تحسينه وتجميله وافتقدناه في حياتنا السياسية والاقتصادية والإدارية والاجتماعية والثقافية والحضارية ومن قبل ذلك افتقدناه في تشريعاتنا وقوانيننا التي تفصّل وتقاس حسب الأهواء والمشارب والمآرب

ولم نعد نرى في السنة المطهرة نماذج للسلوك الإنساني الفردي والجماعي في كافة الشؤون والأمور السياسية والاقتصادية والإدارية والاجتماعية والثقافية والحضارية ولم نعد نرى السنة المطهرة إلا في ترديد الأحاديث الشريفة وشرحها دون التطرق إلى كيفية تحويلها إلى سلوكات واقعية في مناحي الحياة المختلفة للحاكم المسلم وللفرد المسلم في كل شأن من شؤون حياته.

البند الرابع: تشويه صورة الشعيرة والتقليل من شأنها: وطالما أن الشعيرة أصبحت هي قوام الإسلام وبؤرة اهتمام المسلمين فلم تفلت من تعقب الآخر فقد تسلل إليها بأساليب ماكرة وحيل بارعة.

لقد أوهم النظم السياسية في العالم الإسلامي بأن للناس أن يؤدوا شعائرهم وأن للفقهاء أن يمارسوا مهامهم ويواصلون خطابهم، لكن على أن ينحصر ذلك في إطار الشعيرة والنسك أما الحياة فلها شأنها وظروفها فلا يقربوها وهكذا تكون حرية المعتقد وحرية الدعوة

كذلك أوهم الآخر المجتمعات الإسلامية أن ممارسة الشعيرة بالشكل والوصف المتقدم يعني التخلف عن ركب الحياة ومسيرة الحضارة الإنسانية والانعزال عن المتغيرات والمستجدات.

وكان ذلك مدخلاً مناسباً لإقران الشعيرة التي أصبحت هي الإسلام بالتخلف والجهل !! أيضاً أمعن الآخر في صياغة الإسقاطات الرمزية التي تقرن المسلمين وهم يمارسون شعائرهم في زيهم وحركاتهم وهيئاتهم بصور وأوصاف مكروهة وممقوتة وهزلية !!

البند الخامس: التبعية الثقافية للآخر: فلننظر كيف تسلل الآخر إلى الثقافة الإسلامية فعاث في مصادرها فساداً ثم دمر منطقها وقلل من شأن مخرجاتها وطروحاتها وانتهي بإهدار هويتها وخصوصيتها.

ولم يكن من الصعب والحال كذلك على الآخر أن يلقي على المسلمين بما تصوروا أنه طوق النجاة من هذه الوضعية التي وصفت بأنها وضعية التخلف والجهل وكان ذلك الطوق هو الثقافة الغربية كبديل مفروض لا محيص عنه.

إنها ثقافة الآخر الذي تأمّل الجميع أن في إتباعها الخروج من ثنائية التخلف والجهل وسار المسلمون في هذا الطريق ما شاء الله لهم أن يسيروا وانتهوا إلى أن يضيفوا إلى ثنائية التخلف والجهل بعداً ثالثاً لتصبح ثلاثية التخلف والجهل والتبعية.

الفرع الثاني: المسلك الثاني: طمر الحضارة الإسلامية:

وضعية الثقافة بالنسبة لما نحن بصدد تحليله من سعي الآخر نحو إهدار الهوية والخصوصية الإسلامية تختلف عن الحضارة فالحضارة تعامل وتفاعل مع عناصر الوجود ينتج عنه مظهر هو مدنية وعمران وإسهام وعطاء إنساني ولقد تعامل المسلمون وتفاعلوا مع عناصر الوجود وأنتجوا مدنية زاهرة وعمراناً يانعاً وعطاءً مشهوداً دائماً وبذلك سطروا تاريخاً مزدهراً إلا أن واقعهم يخلو من كل ذلك.

بل أصبحوا تبعاً للآخر يستعيرون منهجه وإنجازاته الحضارية والمدنية والعمرانية إن الحضارة الإسلامية في تكوينها وتفاعلاتها وديناميات‍ها شأنها شأن كل الحضارات تتكون من مقومات وعناصر ومفردات تبدو في ماض وتاريخ ثم تستمر في واقع معاش وتنبئ بمستقبل متوقع فالحضارة الإسلامية فعّل المسلمون مقوماتها وعناصرها ومفرداتها فأفرزت التاريخ الإسلامي بما يذخر به من العطاء والإسهام والإبداع ولكنها توقفت وتقاعس المسلمون عن تفعيل مقوماتها وعناصرها ومفرداتها ليستمر عطاؤها فيعم الواقع.

ويمتد إلى المستقبل وقد كان واقع المسلمين وحضارتهم ملائماً لتدخل الآخر لطمر تلك الحضارة كما طمر الثقافة من قبل وجاء ذلك التدخل العابث المدمر كالآتي:

البند الأول: التقليل من شأن الإنجاز الحضاري الإسلامي: تواترت الأدبيات التي خرجت من الغرب وتحوي آراءً ووجهات تقلل من شأن الإنجاز الحضاري الإسلامي وتعتبره في عداد الأفعال التي لا تمثل إنجازاً بل تقدم عليه تاريخ أمم أخرى مثل الصين والهند وفارس والروم ووادي النيل وبلاد الرافدين وغيرهم.

ثم تقلل مرة أخرى من شأن إسهام الإنجاز الحضاري الإسلامي في تأسيس الحضارة الغربية وما وصلت إليه من تقدم مادي وعلمي وهذه الآراء لم تجد من المسلمين من يقدم إزاءها حضارة الإسلام بما تستحقه من دراسة علمية وتحليل موضوعي بعيد عن الدعاية الفجة والتحيز المخل.

فحضارة الإسلام كانت طريقة حياة مترتبة على حركة عقيدة انطلقت انطلاقة إنسانية عالمية بكفاحية في مواجهة العقبات وكفاحية في مواجهة الأزمات والإنقطاعات ولا تزال على حالها من الكفاحية في مواجهة أطول وأقسى وأنكى أزماتها.

البند الثاني: تشويه التاريخ الإسلامي: الكتابات التي تواترت على التقليل من شأن الإنجاز الحضاري الإسلامي هي ذاتها التي عمدت إلى تشويه التاريخ الإسلامي بل إن ثمة كتابات تخصصت في القيام بالفعل الأخير.

وذلك لأن المسلمين تركوا تاريخهم نهباً للحاقدين والمرجفين والجهلاء واكتفوا في الرد على هؤلاء بالكتابات المتشنجة والآراء التي تحبس نفسها داخل النصوص المنقولة دون استخدام للمناهج العلمية والتحليلات المنهجية وتقديم الحجج والأسانيد المقنعة.

وتشويه التاريخ الإسلامي، يعني تشويه تاريخ ظهور الإسلام وتاريخ الدعوة وتاريخ الدولة الإسلامية كحضارة ومدنية وعمران.

وكل ذلك يحتاج إلى كتابة جديدة للتاريخ الإسلامي بأقلام أبنائه وتحليلاتهم ومنهجهم العلمي وعدم ترك الساحة خالية للمستشرقين الذين يصولون ويجولون في تاريخ لا يهمهم إلا أن يشوهوه فهل تاريخ الإسلام هو تاريخ حروب وغزو وسلب وسيطرة !

وهل انتشر الإسلام بحد السيف وسفك الدماء ! وهل كان الإسلام يفرض على الناس الجزية مقابل الكفر !

وهل أجبر الإسلام الناس على اعتناقه ولم يترك لهم حرية اختيار المعتقد ! وهل دمر الإسلام حياة الناس التي دخل إلى بلادهم وأعاد تشكيلها وفق وجهته !

إن كل ما تقدم وغيره كثير يحتاج من أبناء الإسلام إلى رد بالحجة والمنطق.

ولن يتأتى ذلك إلا بتفحص تاريخهم بمنهج علمي دقيق وبموضوعية وفهم لكلية الإسلام التي ترتكز على مفردات عديدة هي الشريعة والشعيرة والثقافة والحضارة وكلها مترابطة ولا يمكن فهم إحداها إلا بفهم الأخريات.

إن الغرب ينظر إلى التاريخ الإسلامي والحضارة الإسلامية كتاريخ وماض ولّى وذهب ولعل من المسلمين الكثير الذين يتفقون مع الغرب في هذه النظرة.

فحضارة الإسلام أصبحت من وجهة نظر أولئك وهؤلاء تراثاً انقضى ولم يعد يؤثر في الحاضر ولو كان فعالاً حسب أولئك وهؤلاء لأمكنه تفعيل الحاضر المؤلم غير المواتي ثم يواصلون وجهتهم متسائلين.

وماذا يمكن أن يستفيد المسلمون اليوم من تراثهم الذي لا يملون الحديث عنه ولا يسئمون من ذكره والإشادة به إن هذا الاستفزاز الفكري والتحرش العقلي يحتاج من المسلمين إلى ثورة فكرية وانتفاضة عقلية وصحوة ذهنية تعتمد على المنهج العلمي والحوار العقلي والمنطق الراسخ والحجة البالغة.

البند الثالث: قطع صلة المسلمين بحضارتهم وقطع أملهم في إعادتها: ويواصل الآخر مسعاه الخبيث من أجل طمر الحضارة الإسلامية وصولاً إلى غايته التي هي إهدار الهوية والخصوصية الإسلامية.

وتجريد المسلمين من ذاتهم التي تأتلف من مفردات عديدة تتقدمها العقيدة والشريعة ثم الثقافة والحضارة فيعمل على قطع صلة المسلمين بحضارتهم وذلك عن طريق أسلوبين:

الأسلوب الأول إبراز القواسم القومية للأمم والأعراق التي دخلت في الإسلام وتضخيم نماذجها ومظاهرها الحضارية وموروثاتها المدنية والعمرانية قبل دخول الإسلام ما يجعل حضارة الإسلام وإسهام تلك الأمم فيها يتضاءل أمام ماضيها وموروثها الذي كان قبل الإسلام.

الأسلوب الثاني طمس أشكال ومظاهر الحضارة الإسلامية في مناطق العالم التي انسحب منها الإسلام مثل النمسا والبلقان وأسبانيا وجنوب إيطاليا وغيرها.

يضاف إلى ما تقدم المسعى المكمّل من الآخر لبلوغ غايته المذكورة والمتمثل في العمل على انكفاء المسلمين على واقعهم وحصرهم في نطاقه بما يحويه من مثالب ونقائص تجعلهم لا يلتفتون لماضيهم ولا يستلهمون منه العزيمة والمضاء.

فيظلون بلا تاريخ كنبتة بلا جذور ولا قرار ويبدون كغثاء السيل كذلك يعمد الغرب عبر كتابات غزيرة وخطابات كثيفة إلى قطع آمال المسلمين في التواصل مع حضارتهم ومد جسورها وتجاوز محنتها وتفعيل كفاحيتها المعهودة وتيئيسهم من إمكانية استكمال مسيرتها لعبور الواقع والانطلاق نحو المستقبل.

إن من شأن كل ما تقدم أن يطمر الذات الحضارية للمسلمين ويهدر معها الهوية والخصوصية الإسلامية ويستمر المسلمون على حالهم تابعين للآخر ثقافياً وحضارياً.

ويتناغم ذلك ويأتلف مع واقعهم الهش وموقفهم الرخو من الانحدار والتدهور الذي وصلوا إليه والذي لا يأبهون له وكأنه لا يعنيهم !!

المطلب الرابع: الدولة المدنية والمجتمع المدني (الحق الذي أريد به باطل):

لعله من أحدث التقاليع الفكرية التي صدّرها الغرب بكُتّابه الملهمين إلى العالم والعالم الإسلامي بصفة خاصة هي تقليعة المجتمع المدني التي جاءت في شكل تهويم ضبابي لم يعرف عنها مروجوها أنفسهم إلا القليل.

وكالمعتاد تقاطر الباحثون والدارسون على المدرك وشرعوا يمحصونه واعتبروا أن ذلك من قبيل التقدم الفكري والسبق العلمي.

ولا يزال المدرك يعاني من الكثير من القلق وما انفك يحتاج إلى تبرير كاف لكي يخوض فيه المتخصصون ويحددون أهدافهم من وراء تلك المفازة ولكن ينبغي أن يعامل المدرك بمنهجية من خلال استيعابه في ثنايا مفردات ثقافة الإسلام وتبيان رؤية تلك الثقافة تجاهه بوصفه إفراز لتفاعلات المجتمع المسلم.

الفرع الأول: في ماهية المجتمع المدني:

فالمجتمع تكوين بشري عُرف منذ بدء الخليقة وتطور ثقافياً وحضارياً واقتصادياً وسياسياً ولا يزال يواصل تطوره وسيستمر كذلك إلى ما شاء الله ومع المجتمع الإنساني أخذت الظواهر الاجتماعية تتبلور ـ كما سبق وأوضحنا ـ من خلال حركة الإنسان في كنف ذلك المجتمع ولعل الظاهرة السياسية كانت أهم تلك الظواهر لأنها قادت الجميع نحو التطور بجميع أشكاله واتجاهاته ولعلها كذلك التي أنتجت ظاهرة السلطة واحتوتها وطورتها وطورت كوابح جماحها.

وعندما تبلورت الظاهرة السياسية وتحددت معها ظاهرة السلطة تبلور نوعان من العلاقات داخل المجتمع الإنساني:

النوع الأول علاقة المجتمع كأفراد وجماعات وقوى بظاهرة السلطة ومن يمثلونها وهو في المعتاد من اصطُلح على تسميتهم بالدولة النوع الثاني علاقة المجتمع كأفراد وجماعات وقوى بعضهم ببعض من خلال روابط معينة.

والنوع الثاني من العلاقة داخل المجتمع الإنساني هو الذي جذب انتباه كتاب الغرب، وشرعوا في دراسته وتحليله ولكن الأمر الذي لا يزال غامضاً وغير مبرر هو سر تلك الجاذبية وما قابله من انجذاب أولئك الكتاب لدراسة هذه الارتباطات داخل ذلك النوع من العلاقة وهل درسوها داخل مجتمعاتهم أم صدّروا الفكرة إلى غيرهم من المجتمعات دون دراستها لديهم؟ ! إن فكرة المجتمع المدني التي صدّرها الغرب إلى غيرهم تحمل لفظتين مقترنتين في صيغة نعت ومنعوت، فالمجتمع تحدثنا عنه بما يحويه من نوعين من العلاقات أما "المدني" فإنها تنصرف إلى النوع الثاني من تلك العلاقات ومعنى ذلك أن المصطلح يعني المجتمع الإنساني المعروف ولكن في نوع معين من علاقات أفراده وجماعاته وقواه ولكن لماذا "المدني" ولماذا لا يكون غير الرسمي أو الأهلي أو الخاص أو غير السلطوي إلى آخره وهل هناك مجتمع آخر غير مدني وكيف يكون عسكري ديني أم ماذا إن الثابت أن "المدني" إن هي إلا ابتكار باحث كمعظم الأسماء التي تطلق على الظواهر في كل المجالات وتأتينا من الغرب ومعظمها غير مبرر علمياً وغير مقبول منهجياً لأنها تسميات أفراد تميزوا علينا بأنهم من الغرب الذي يسودنا ثقافة وحضارة ولكنه لا يفضلنا على الإطلاق ! ولكن هل فكرة "المجتمع المدني" هذه تمثل تطوراً في المجتمع الإنساني أم أنها تمثل واقعاً في ذلك المجتمع يضيق ويتسع وينشط ويخمل من مجتمع إلى آخر؟

الفرع الثاني: خصائص المؤسسات الإنسانية الطبيعية:

إن كافة المجتمعات الإنسانية على مدى التاريخ وحتى القائمة الآن تحوي نوعية العلاقات التي يُطلق عليها "المجتمع المدني" والتي سنطلق عليها من الآن (العلاقات الإنسانية الطبيعية) وهذه العلاقات في كل مجتمع لها طبيعتها وكنهها وخصوصيتها التي ترتبط بما يسود المجتمع من قيم ومعتقدات دينية وشرعية وترتبط كذلك بطبيعة السلطة في المجتمع وطبيعة الوصول إليها وتداولها وطبيعة القوى الاجتماعية والسياسية الموجودة في المجتمع في إطار هذه العلاقات التي تتم بين أفراد المجتمع وقواه الاجتماعية تنشأ مؤسسات إنسانية طبيعية وهي مؤسسات إنسانية لأنها تعتمد على العلاقات الإنسانية الصرفة التي تتجرد من أية انتماءات قومية أو عرقية أو دينية أو طائفية أو سياسية أو اقتصادية وهي مؤسسات طبيعية لأنها مجردة من أية ارتباطات ذات طبيعة سلطوية وتتم بشكل تلقائي غير مفروض وإذا كانت هذه هي طبيعة هذه المؤسسات فإن لها كذلك خصائص وقواسم معينة تتمثل في الآتي:

البند الأول: المؤسسات الإنسانية الطبيعية ذات طبيعة اختيارية طوعية ينضوي الإنسان في إطارها وينخرط في نشاطها برغبته ودون جبر أو قسر بل تحدوه الرغبة في تحقيق أهداف يحددها لنفسه ويمكن أن تتحقق من خلال هذه المؤسسة.

البند الثاني: المؤسسات الإنسانية الطبيعية تسعى نحو تحقيق أهداف أعضائها بشكل محدد والدفاع عن أفراد المجتمع ضد تجاوزات سلطة الدولة وجموحها فأهدافها ذات طبيعة إنسانية طبيعية وتحمل نفس خصائص المؤسسات ذاتها.

البند الثالث: المؤسسات الإنسانية الطبيعية تحتاج إلى إطار قانوني ونظام أساسي يحدد طريقة تشكيلها وهيكلها التنظيمي وشروط العضوية فيها وطريقة ممارساتها لنشاطها وهي لذلك لا بد من أن تُعتمد لدى الدولة وتعترف بها ويتولى أمرها والإشراف عليها إحدى الوزارات ذات العلاقة ومن ثم فهذه المؤسسات لا بد من إشهارها رسمياً وهذا الإشهار بمثابة الاعتراف الرسمي بها حتى يتسنى لها ممارسة نشاطها وتعتبر هذه العلاقة بين المؤسسات الإنسانية الطبيعية والسلطة الرسمية ذات دلالة فهي مؤشر على أن السلطة الرسمية في نهاية المطاف تتحكم في وجود ونشاط هذه المؤسسات حيث أن السلطة الرسمية التي تملك الموافقة على هذه المؤسسات تملك كذلك سحب هذه الموافقة وإلغاء الاعتراف.

البند الرابع: إن وجود المؤسسات الإنسانية الطبيعية لا يعني بحال أنها في صراع أو صدام حتمي مع السلطة أو الدولة ولكن قد يحدث ذلك الصراع والصدام إذا استجد تعارض بين أهداف الدولة وسلوكات السلطة وبين مصالح أعضاء المؤسسات الإنسانية الطبيعية.

وقد يؤشر ذلك الصراع والصدام إلى ولاية وهيمنة الدولة على هذه المؤسسات ومراقبتها الدائمة لها وضبطها لمساراتها وحركاتها وقد يؤشر إلى أن المؤسسات الإنسانية الطبيعية تتصدى لتجاوزات السلطة.

البند الخامس: إن وجود المؤسسات الإنسانية الطبيعية ونشاطها تعبير عن أن الدولة لا يمكنها أن تقوم بمهمة هذه المؤسسات التي تتمثل في جملة التفاعلات داخل المجتمع التي لا تحتاج في دينامياتها وحركاتها إلى قوة السلطة بل تتم بشكل إنساني طبيعي هو في ذات الوقت وتيرة التطور الطبيعي للمجتمع البشري.

البند السادس: المؤسسات الإنسانية الطبيعية تفيد المجتمع وكذلك السلطة في جوانب عديدة فهي تفيد المجتمع في تحريك التفاعلات بداخله وتحقيق التنمية الاجتماعية.

وتفيد السلطة في امتصاص واحتواء الكثير من المطالب والرغبات التي تحققها تلك المؤسسات وتعفي الدولة من أعباء تحقيقها.

الفرع الثالث: ما وراء إثارة فكرة المؤسسات الإنسانية الطبيعية:

ولكن لماذا أثار الغرب ومفكروه فكرة المؤسسات الإنسانية الطبيعية في هذا الوقت من تاريخ العالم الذي شهد تحولات محورية؟ إن ثمة نقلة فكرية أيديولوجية تستبدل الثقافة والحضارة بالأيديولوجيا وقد استتبع ذلك تصدير الأفكار والقيم والمبادئ الثقافية والحضارية إلى كافة أنحاء العالم وفي إطار هذه التحولات جاءت فكرة المؤسسات الإنسانية الطبيعية وتحتاج الإجابة على هذا التساؤل إلى التفصيل التالي:

البند الأول: إن ثمة حركة فكرية جادة في المجتمعات الغربية تستهدف نشر القيم الثقافية الغربية ومن تلك القيم ما عرف بثقافة "المجتمع المدني" أو "الثقافة المدنية" وهي الثقافة الخاصة بالعلاقات والتفاعلات والارتباطات التحتية بين عموم المجتمع بعيداً عن السلطة وامتداداتها.

ويعتقد مفكرو الغرب أن هذه الثقافة راسخة في عقول أفراد المجتمعات الغربية وقد تحولت إلى ممارسات نظمية وتنظيمية وسلوكية وعليهم أن يصدروا تلك الثقافة بتجاربها وممارساتها إلى كافة أرجاء العالم كعهدهم دوماً بامتطاء التقدم والتطور الحضاري والثقافي والنظمي والتنظيمي ويرتبط ما تقدم بالعلاقة التي ابتكرها علماء الغرب ومفكروه بين ما يعرف "بثقافة المجتمع المدني" والممارسات الديمقراطية وخلصوا من تلك العلاقة إلى أن تشجيع تلك الثقافة ونشرها وترسيخها في أية مجتمعات سوف يقود إلى ترسيخ مبدأ الديمقراطية في تلك المجتمعات.

وإن كان بعضهم قد تحدث في هذا السياق عن الاتجاه العكسي لتلك العلاقة فبدأ بالديمقراطية على أساس أنها سوف تشجع تلقائياً نشر "ثقافة المجتمع المدني" المزعومة.

ومن ثم سعى هؤلاء المفكرون وساعدتهم مجتمعاتهم نحو تصدير تلك الثقافة ومن ثم كان الحديث عن تلك الثقافة في هذه الحقبة التاريخية بالذات وما صاحبها من تحولات أيديولوجية وثقافية وحضارية.

وحسب رؤية علماء الغرب ومجتمعاتهم "فثقافة المجتمع المدني" سوف تتصدى للكثير من الظواهر والسلوكات في مجتمعات العالم المختلفة مثل العنف والإرهاب والتخلف والجهل والقمع والتسلط إلى آخره وسوف تُستبدل المبادئ المصاحبة لمبدأ الديمقراطية بتلك الظواهر المعطوبة ولا تزال رؤية الغرب ومفكريه ومجتمعاته على محك التجربة إذ أن فكرة المؤسسات الإنسانية الطبيعية هي فعلاً قرين مبدأ الديمقراطية ولكن النظم التي تم تصدير الفكرة إليها لا حظ لها من هذا المبدأ وبالرغم من بروز الصبغة التوجيهية الريادية على الفكرة الخاصة بالمؤسسات الإنسانية الطبيعية إلا أنها يمكن أن تصنف في عداد نوبات الغزو والاختراق الثقافي التي ازدهرت منذ أوائل تسعينيات القرن المنصرم والتي تجلت آثارها السريعة في زخات من الدراسات والبحوث والكتابات التي تقاطرت حول ما عرف "بمؤسسات المجتمع المدني".

وكان العالم الإسلامي من مناطق العالم التي اهتمت بهذه الفكرة وبصفة خاصة أن ذلك العالم معد ومهيأ لأن يستقبل مثل تلك الأفكار ليملأ بها الفراغ الفكري والعقلي الشاغر منذ فترة طويلة.

وتجتهد مؤسساته البحثية والأكاديمية من أجل البحث عن "مؤسسات المجتمع المدني" وعن دورها في المجتمع مقتفية أثر الدراسات والأفكار التي انبعثت من الغرب.

ولقد التزمت السلطة ومؤسساتها في العالم الإسلامي الصمت والحذر في كثير من الأحيان إزاء فكرة "مؤسسات المجتمع المدني".

وسبب الصمت هو أن في هذه الفكرة ما يمكن للسلطة ومؤسساتها أن تستفيد منه مثل المساهمة في التنمية وتعليم الناس المشاركة المنظمة والفعالة وامتصاص حماسهم في نشاط مجد وفعال.

كذلك من أسباب صمت السلطة ومؤسساتها إزاء ما يعرف "بمؤسسات المجتمع المدني" أن النتائج الفعلية المؤكدة للدراسات التي اهتمت بهذه الفكرة لم تبد بعد ومن ثم لم يُستدل على جدوى تلك الدراسات بل وما إذا كان ثمة ما يمكن أن يسمى "بمؤسسات المجتمع المدني" في تلك المجتمعات.

البند الثاني: إن إبراز دور وفعالية ما يمكن أن يسمى "بمؤسسات المجتمع المدني" يقسم المجتمع إلى ثنائية تضع السلطة الرسمية والدولة ومؤسساتها في جانب "ومؤسسات المجتمع المدني" المزعومة في الجانب الآخر ومن ثم يصبح المجتمع مجالاً لحركة فاعلين وهنا بدأت الدولة تخشى على وضعها ومكانتها.

إلا أن الدولة بسبب بروز فكرة "مؤسسات المجتمع المدني" أمست في مواجهة وضعين متناقضين:

الوضع الأول أن الفاعل الآخر بات يواجه دور الدولة في السلطة والسيطرة ويقلص من ذلك الدور ويُظهر الدولة في مظهر الضعيف الذي يخشى تهديد فاعل آخر.

الوضع الثاني أن الفاعل الآخر وهو "مؤسسات المجتمع المدني" يقلص مرة أخرى من دور الدولة في خدمة المجتمع وفي التنمية بشكل عام ومن ثم تُعفى الدولة من كثير من المهام التي تريحها وتجعلها في حل من الالتزامات التي تؤرقها وتجعلها محط أنظار المعارضين في الداخل والخارج.

ولكن لماذا يستهدف الغرب دور الدولة في المجتمعات غير الغربية بالرغم من أن الدولة في الغرب لا تزال تتمتع بدور مهم وحيوي وتبدو أهميته وحيويته في أوقات الأزمات !حيث تتدخل الدولة بشكل مباشر لنجدة المأزومين من مجتمعها إن الدولة لا تزال هي الفاعل الوحيد في المجتمع

الذي يمكن أن يتصدى للتدخلات الخارجية أما "مؤسسات المجتمع المدني" فربما تكون وسيلة وأداة مستحدثة ومبتكرة للتدخل الأجنبي نفسه أو على الأقل لا تبدي اهتماماً وجدية في مقاومة النفوذ الأجنبي والتدخل الخارجي في صوره المستحدثة.

إن تهميش دور الدولة في المجتمعات غير الغربية يضع تلك المجتمعات في مواجهة صريحة ومباشرة مع الآخر ويجرد تلك المجتمعات من أية حماية ويتركها مكشوفة في مواجهة ذلك الآخر بما لديه من وسائل وآليات يصعب على تلك المجتمعات بوضعيتها المتخلفة مواجهتها والتصدي لها وتهميش دور الدولة وإزاحتها من المواجهة مع الآخر تلتقي مع التحولات والتطورات الفكرية التي شهدها العالم منذ بداية تسعينيات القرن المنصرم وكانت الذريعة هي "مؤسسات المجتمع المدني" فهي التي حولت الأفكار إلى واقع.

وجعلت ثقافة ما يسمى بـ"العولمة" آلية تزيح حدود الدولة بمعناها ومفهومها التقليدي وتتركها حماً مستباحاً أمام تدخلات الآخر واختراقاته الثقافية والفكرية وحتى السياسية.

ولكن هل تنبه أبناء المجتمعات غير الغربية إلى استخدام الغرب لذريعة "مؤسسات المجتمع المدني" بالشكل الذي قدمنا له ! كثير من أبناء المجتمعات غير الغربية لا يزالون في حالة مراجعة وإعادة نظر لهذه الفكرة ولآثارها ومن أبناء تلك المجتمعات من لم يقتنع بالفكرة من حيث المبدأ.

البند الثالث: إن الأمر لم يتوقف عند التذرع "بمؤسسات المجتمع المدني" لتهميش دور الدولة في المجتمعات غير الغربية بل تجاوزه إلى خلق حالة من الصراع بين تلك المؤسسات وبين الدولة، تحت دعوى أن تلك المؤسسات تتولي تحقيق مصالح أعضائها والدفاع عنهم في مواجهة سلطة الدولة وتجليات تلك السلطة وامتداداتها في المجالات المختلفة وقيام ذلك الصراع يعني أن السلطة في دول العالم غير الغربي قد اعتادت الجور على حريات وحقوق المواطنين وأن ذلك الجور يحتاج إلى تصدي من أبناء المجتمع يتحقق في دور "مؤسسات المجتمع المدني" وهذا يعني أن "مؤسسات المجتمع المدني" في قيامها بهذا الدور تختلف عن دور المعارضة السياسية الرسمية التي تصارع من أجل الوصول إلى السلطة ولكن يمكن تصور نوع من التنسيق والتكتل وتوزيع الأدوار بين المعارضة السياسية الرسمية وبين "مؤسسات المجتمع المدني"، لدرجة أن البعض يعتبر تلك المؤسسات نوعاً من المعارضة ولكنها اجتماعية وغير رسمية ويمكن أن تؤدي دوراً مسانداً للمعارضة السياسية.

وإذا كان الأمر كذلك فلنا أن نتصور أن "مؤسسات المجتمع المدني" وهي في موضع المعارضة والتصدي لممارسات السلطة يمكن أن تمثل موطئ قدم لتدخلات أجنبية ما يجعل السلطة دائمة الشك والتوجس في علاقات تلك المؤسسات وبالذات التي تتجاوز حدود الدولة والصراع بين "مؤسسات المجتمع المدني "وبين السلطة يأخذ أشكالاً عديدة ويتطور في أطوار شتى فالصراع قد يبدأ باختلاف وجهات النظر وينتهي بالصدام الذي يُلجئ السلطة في كثير من الأحيان إلى أن تسحب الدولة اعترافها بتلك المؤسسات وتقوم بإلغائها إن من شأن ما تقدم أن يوصلنا إلى نتيجة مؤداها أن شكل المواجهة الصراعية بين "مؤسسات المجتمع المدني" والسلطة الرسمية يضع الأخيرة في المركز الأعلى والأقوى والمؤسسات في الوضع الأضعف حيث لا تتورع السلطة من محو المؤسسات المدنية من الوجود وتصبح السلطة هي الأساس في المجتمع وتصبح "مؤسسات المجتمع المدني" فكرة لا يمكن أن تتحول إلى واقع إلا إذا قبلت بها السلطة وظلت دائماً تحت رحمتها وفي حوزتها وهذا واقع لا يمكن إنكاره والواقع أن العلاقة بين "مؤسسات المجتمع المدني" وبين سلطة الدولة تتراوح دوماً بين التعاون وبين الصراع مروراً بوضعية الاستقلالية بين الطرفين والمعيار الأساس لسيادة أي حالة من الحالات الثلاث هو القواعد المتفق عليها بين السلطة و"مؤسسات المجتمع المدني" وهل هذه العلاقة التي تربط بين الطرفين ذات صبغة دستورية تدعمها ممارسات وقيم ومبادئ أساسها مبدأ الديمقراطية أم أنها علاقة سلطوية تصيغها السلطة وتكون هي معيارها الوحيد وتصبح الخصم والحكم في وقت واحد.

البند الرابع: ولعل آخر المسائل التي يمكن أن تثير جدلاً في هذا السياق وترتبط بالبعد العالمي لما يعرف بـ"مؤسسات المجتمع المدني" هي المسألة الخاصة بما يمكن أن يترتب على تلك المؤسسات من تدخلات في شؤون الدول التي تنشط فيها وتباشر دوراً في الحياة الاجتماعية والسياسية وهذا يرتبط بما اصُطلح على تسميته بـ"ثقافة العولمة" تلك الثقافة التي تُشيع بين الناس في كافة المجتمعات المفاهيم والمدركات المشتركة والتي تنتقل من مجتمع إلى آخر دون اعتبار للحدود ودون اهتمام بخصوصية الثقافات وتميز الهويات.

ويمثل تمويل هذه المؤسسات والإنفاق على دورها ونشاطها أحد أهم مداخل الوجود الأجنبي حيث تسعى بعض الدول إلى تمويل هذه المؤسسات في دول أخرى كما أن بعض المؤسسات تطلب التمويل من دول بذاتها وتتحسس الدول الحاضنة لتلك المؤسسات من هذا التمويل وتعتبره نوعاً من التدخل وكذلك تتوجس من نشاط تلك المؤسسات وتعتبرها مجلبة لذلك التدخل.

كذلك تميل بعض مؤسسات ما يسمي "بالمجتمع المدني" إلى إقامة تكتلات تعبر حدود الدول وتتجاوز خصوصياتها كمؤسسات حقوق الإنسان ومؤسسات النهوض بالبيئة وحمايتها إلى آخره وقد تعمد هذه التكتلات العابرة للحدود القومية إلى ممارسة أنشطة والدعوة إلى أفكار قد لا تتفق مع سياسات الدول التي تمارس نشاطها على أراضيها فيتطور الأمر إلي مواجهة بين الطرفين.

وتتعامل الدول مع هذه المواجهات على أنها تدخل في شؤونها الداخلية ناتج عن نشاط تلك المؤسسات وثمة حالات تتبني فيها الدول دعم وتفعيل وإقامة "مؤسسات المجتمع المدني" ما يجعل الأخيرة أداة مباشرة في يد تلك الدول تحقق أهدافها السياسية داخل الدول المضيفة وتمثل هذه المؤسسات تحديات مباشرة وصريحة لسلطات الدول التي تعمل فوق أراضيها وعليه تحدث المصادمات بين الدول والمؤسسات وعادة ما تنتهي تلك المصادمات بتعطيل تلك المؤسسات وتجميد نشاطها.

ودراسة رؤية وموقف المجتمعات الإسلامية إزاء تلك المؤسسات تحتاج إلى وقفة تأمل فالمجتمع المسلم له خصوصياته التي تميزه عن غيره من المجتمعات فهو مجتمع تلعب فيه الشعيرة والشريعة دوراً يمثل صلب خصوصياته وقوام تميزه.

فالشعيرة في المجتمع المسلم لها جوهر وهو العلاقة بين العبد وخالقه ثم لها أثرها وهو امتداد تلك العلاقة إلى تفاعلات العبد مع عناصر الوجود.

ثم تأتي الشريعة لتنظيم كافة شؤون الحياة من خلال منهج دقيق تلعب فيه الشعيرة كذلك دوراً محورياً وهكذا يبدو المجتمع المسلم في علاقاته الإنسانية الطبيعية مجتمعاً متميزاً ومتفرداً وهذا هو الذي يطلق عليه "المجتمع المدني" حسب الكتّاب الغربيين.

إن تكوين المجتمع المسلم تكوين طبيعي تلقائي يرتكز على علاقات انسيابية سلسة بين أعضائه لا تتدخل فيها أية انتماءات عرقية أو دينية أو سياسية.

وهذه العلاقات بطبيعتها المذكورة تأخذ أشكالاً عديدة وصيغاً شتى تعمل جميعاً من أجل توطيد تلك العلاقات وترسيخها فيبدو المجتمع متماسكاً ولعل أهم أسباب ذلك التماسك والقوة في المجتمع المسلم هو اعتماد علاقات أفراده على الشعيرة والشريعة وعلاقاتهما التي سبق وأوضحناها وما يوسع من دائرة العلاقات الإنسانية الطبيعية في المجتمع المسلم والتي تصبح تربة خصبة

للمؤسسات والتنظيمات ذات الطبيعة الإنسانية الطبيعية والتي يسميها الغرب "مؤسسات المجتمع المدني" هو اعتماد تلك العلاقات على قاعدة مهمة يعتمدها المجتمع لنفسه من مرجعياته الشرعية وهي قاعدة المسؤولية التي تحول المجتمع إلى وسط متجانس المسؤول فيه مكلف بأعباء ومهام لخدمة أفراد المجتمع ومن ثم فالمجتمع لا ينقسم إلى نوعين من العلاقات:

علاقات بين الأفراد وبعضهم وعلاقات بين الأفراد والمسؤول ولكن كلها علاقة واحدة بين الأفراد وبعضهم وما المسؤول إلا واحد منهم ويدعم مساحة العلاقات الإنسانية الطبيعية في المجتمع المسلم نسق من القيم الاجتماعية الإسلامية تتمثل في العدالة الاجتماعية التي تعتبر قاعدة مهمة لتحري العدالة والمساواة في توزيع ثروة المجتمع بين أبنائه.

حتى يحصل كل منهم على حصته من ثروة مجتمعه دون نظر إلى دينه أو عرقه أو طبقته الاقتصادية أو أي انتماءات أخرى.

وتتمثل كذلك في قيمة الإخاء، التي تسود بين أبناء المجتمع المسلم وهي قيمة تنشر المحبة والتكاتف في القيام بمسؤولية بناء المجتمع والحفاظ على وجوده ومساندة تفاعلاته والعمل على تطويره وتتمثل أيضاً في قيمة التكافل والتضامن بين الأفراد، وهي قيمة عملية معناها الواسع يتجسد في أن كل من يملك قيمة لا يبخل بها على من لايملك ويستوي في ذلك المال والعلم والصحة والقدرة على الفعل المفيد ومن ثم تفيض القيم على كل أفراد المجتمع في صورة بديعة من التكافل والتضامن فمن يملك القيمة يتكفل بإشباع من لا يملكها.

في إطار هذه المساحة الواسعة من العلاقات الإنسانية الطبيعية وفي ظل هذا النسق القيمي البديع تكون الفرصة مهيأة لإقامة مؤسسات وتنظيمات ترتب وتنظم شؤون أفراد المجتمع وتشبع رغباتهم من خلال فيض القيم الذي يفيض من أصحابه على مفتقديه وفي هذا الإطار يختفي الصراع بين أفراد المجتمع والمسؤولين حيث لا سلطة ولا تسلط ولا تحكم ولا نفوذ بل هناك المنافسة بين كل أفراد المجتمع بما فيهم المسؤولين من أجل تحقيق مصلحة الأفراد التي أصبحت مسؤولية الجميع.

المبحث الثالث
تشكيل العقل المسلم وتوجيهه

في المبحثين السابقين تناولنا كيف نشأ الفراغ الفكري لدى العقل المسلم وأتبعنا ذلك في المبحث الثاني بتفصيل كيف تسلل الآخر إلى العقل المسلم وعشعش بداخله من خلال مجموعة من الأفكار وفي هذا المبحث نعمد إلى توضيح العملية الثالثة وهي كيف شكّل الآخر العقل المسلم ووجهه الوجهة التي أرادها وسوف نتولى ذلك التوضيح من خلال الآتي:

المطلب الأول: الإبهار الثقافي والحضاري:

الإبهار الثقافي والحضاري من الظواهر التي صاحبت المجتمعات الإنسانية منذ أقدم العصور فما من أمة إلا واستعرضت بأشكال وأساليب تتواءم مع التاريخ الذي تعيش فيه ما لديها من رؤى ووجهات وأدوات ونماذج حركة لإبراز ما بها من قيم ومبادئ ومثل وما تقود إليه من تقدم ورفاه وظل هذا هو شأن ظاهرة أو عملية الإبهار الثقافي والحضاري على مر التاريخ ومن ثم أصبح التاريخ الإنساني سجلاً تحرر فيه كل أمة ما لديها من منطق ثقافي وذات حضارية لتصيب من عاصرها أو أتى بعدها بالإعجاب والاحترام الذي يقود إلى المحاكاة.

وما من شك في أن لظاهرة أو عملية الإبهار الثقافي والحضاري دوراً مهماً في نقل الثقافات والحضارات عبر الأماكن ثم التواصل بين الثقافات والحضارات عبر الزمن وبدون هذه الظاهرة وإقدام الأمم عليها بجدية وحماس لما أمكن للثقافات والحضارات أن تتناقلها الأجيال عبر المكان والزمان.

ولكن هل يمكن أن تتحول ظاهرة الإبهار الثقافي والحضاري إلى مدعاة للتفاخر والتعالي ثم ذريعة للسيطرة والتحكم بحجة التفوق.

ومن ثم تبدأ الاحتكاكات والصراعات الثقافية والحضارية ويصبح لظاهرة الإبهار الثقافي والحضاري جانبان الأول مهم ومجدي للحضارة الإنسانية والثاني مثير للاحتكاكات والصراعات وما الظاهرة الاستعمارية إلا نتاجاً لهذا الجانب.

الفرع الأول: ماهية الإبهار الثقافي:

مما تقدم يمكن تحديد مدلول ظاهرة الإبهار الثقافي والحضاري على أنها عملية طرح وتقديم وعرض الرؤى والوجهات.

وما بها من قيم ومبادئ ومثل وأدوات ونماذج الحركة وما أدت إليه من تقدم ورفاه ومن هذا المفهوم يمكن تحليل العناصر التالية:

البند الأول: تبدأ عملية أو ظاهرة الإبهار الثقافي والحضاري بطرح وتقديم وعرض الرؤى والوجهات والأخيرة تمثل قوام الثقافة وعصبها فهي المنطق الثقافي.

وتتم عمليات الطرح والتقديم والعرض لتلك الرؤى والوجهات بوسائل عديدة هي الإبداع الفكري والعقلي في كافة مجالات الحياة.

البند الثاني: إن الهدف الأساس من عمليات الطرح والتقديم والعرض للوجهات والرؤى يتجسد في إبراز ما في هذه الوجهات والرؤى من قيم ومبادئ ومثل وتتفق هذه القيم والمبادئ والمثل مع المنطق الثقافي والمصادر التي يعتمد عليها ذلك المنطق والمتمثلة في الموروث التاريخي والواقع الاجتماعي والقدرات العقلية للأمة صاحبة الثقافة.

البند الثالث: كذلك يتمم عملية الإبهار الثقافي والحضاري عنصر آخر وهو استعراض أدوات ونماذج الحركة تلك التي توصل إلى النمط الحضاري للأمة في كافة مجالات الحياة وأدوات ونماذج الحركة في الحضارة تضاهي الرؤى والوجهات في الثقافة إلا أن الأولي تأتي في شكل واقع وحركة أما الثانية فتأتي في شكل فكر ونظر ورؤى ووجهات.

البند الرابع: ويستهدف استعراض أدوات ونماذج الحركة إبراز ما تقود إليه تلك الأدوات والنماذج من تجارب متقدمة ورائدة

تحقق للإنسان ما يصبو إليه من رفاه ورغد العيش وتماثل أدوات ونماذج الحركة في الحضارة القيم والمبادئ والمثل في الثقافة.

الفرع الثاني: تجارب الإبهار الثقافي والحضاري عامة والأوروبي خاصة:

ويحفل التاريخ الإنساني بأمم كثيرة باشرت عملية الإبهار الثقافي والحضاري في بلاد الرافدين والصين والهند ومصر القديمة وفارس وبلاد الإغريق والرومان والدولة الإسلامية قبل أن يدمرها المغول ولعل أحدث التجارب التاريخية تمثلت في عملية الإبهار الثقافي والحضاري التي انبعثت وتوطنت في القارة الأوربية ثم امتدت إلى أمريكا الشمالية واستراليا وبعض المناطق الأخرى من العالم.

وتعتبر أوربا هي آخر تجربة من تجارب الإبهار الثقافي والحضاري التي شهدها التاريخ الإنساني وقد تأسست هذه التجربة على تجربتين رائدتين هما التجربة الإغريقية القديمة والتجربة الإسلامية ولم يتجاوز عمر التجربة الأوربية ثلاثة قرون من الزمان كانت قبلها تعاني من تخلف ثقافي وحضاري متجذر وقد عايشت أوربا تجربة الإبهار الثقافي والحضاري مرتين:

الأولي عندما كانت مستقبِلة للإبهار وكان مصدر ذلك الإبهار هو العالم الإسلامي.

والثانية عكسية حيث كانت هي مصدر الإبهار وأصبح العالم الإسلامي ضمن مناطق العالم المستقبِلة للإبهار الأوربي.

وقد تجاوزت تجربة الإبهار الثقافي والحضاري نطاق القارة الأوربية لتشمل نطاق جغرافي أوسع ضم إلى أوربا أمريكا الشمالية وأستراليا وروسيا ومناطق أخرى في أسيا.

وكان أن توافق مع اتساع النطاق الجغرافي اتساع النطاق المفاهيمي الاصطلاحي لتنتقل التجربة من الأوربية إلى الغربية ولم يكن هذا التحول جغرافياً فقط يرتبط بالمكان ولكن التحول تعلق بأمر آخر أكثر أهمية من الجغرافيا والمكان وهو عنصر الريادة والقيادة للتجربة الاجتماعية.

فالتجربة الأوربية في الإبهار الثقافي والحضاري انبعثت من أوربا وباشرت هي قيادتها وريادتها أما التجربة الغربية في الإبهار الثقافي والحضاري فلم تعد قاصرة علي أوربا ولم تعد أوربا هي صاحبة القيادة والريادة فيها بل ظهرت بؤر جديدة للإبهار انتزعت دور القيادة والريادة وكانت الولايات المتحدة هي أهم تلك البؤر.

وكان ذلك مدعاة لتنافس وصراع يظهر ويختفي بين القيادة الجديدة والقيادة القديمة إلا أن القيادة الجديدة مكنت لنفسها حيث عددت عناصر ومقومات المكنة في السياسة والاقتصاد والقوة والثقافة والحضارة.

وتعتبر تجربة الإبهار الثقافي والحضاري الأوربي من التجارب التي سبق فيها الفكر والمنطق الثقافي نماذج وأدوات الحركة والنمط الحضاري في وقت متقدم من تاريخ تلك التجربة.

إلا أنه في أحيان كثيرة كان ثمة تزامن بين البعدين لدرجة أنه يصعب الفصل بينهما وقد استقر وضع التجربة منذ قرنين من الزمان على التزامن والتزاوج بين الثقافة بقيمها ومبادئها ومثلها وبين الحضارة بنماذجها وأشكالها.

ولقد خرجت أوربا من مجالها الجغرافي وهي تحمل تجربتها في الإبهار الثقافي والحضاري مرتين ثم عادت أدراجها في حين خرجت التجربة الغربية مرة واحدة وظلت تبث إنجازاتها وتنشرها في أنحاء العالم المعمور.

وكان الخروج الأوربي الأول متمثلاً في الحملات الصليبية على العالم الإسلامي وقد جاء ذلك الخروج هزيلاً،

حيث عكس ضعف التجربة وعدم جدارتها وقدرتها على الإبهار ولذلك سرعان ما ارتدت على أعقابها مؤكدة لنفسها وللآخرين أنها لم ترق إلى مستوى الإبهار الثقافي والحضاري.

أما الخروج الأوربي الثاني والذي حمل بحق وجد تجربة الإبهار الثقافي والحضاري الأوربي فكان الكشوف الجغرافية التي مهدت للهجمة الأوربية الاستعمارية التي استهدفت العالم الإسلامي وكافة مناطق العالم الجديد.

وقد حققت هذه التجربة أهدافها وأبهرت العالم الإسلامي وغيره من مناطق العالم وبالرغم من نهايتها المؤسفة والمخربة حيث دمرت نفسها وخرجت من العالم الإسلامي وغيره من المناطق بتصفية الاستعمار.

إلا أنها تركت حالة الإبهار التي واصل التأكيد عليها وتنشيطها بزوغ التجربة الغربية الوحيد والمؤثر والذي لا يزال يفرز آثاره وهو زعامة الولايات المتحدة للعالم مع الاتحاد السوفياتي في نمط استقطاب ثنائي انتهي بزعامة أمريكية منفردة في نمط استقطاب أحادي كان ما تقدم بعض ما يتعلق بالإبهار الثقافي والحضاري بشكل عام والتجربة الأوربية بشكل خاص تلك التجربة التي لعبت الدور الأساس والأهم في تشكيل العقل المسلم وتوجيهه.

الفرع الثالث: وسائل الإبهار الأوربي:

ولكن كيف خرجت التجربة من منبعها، وتسللت إلى العالم الإسلامي لتعشعش في عقول أبنائه وما هي الوسائل التي تذرعت بها التجربة حتى استقرت في تلك العقول ! لقد تعددت الوسائل ويمكننا تناولها في الآتي:

البند الأول: تلميع الثقافة والحضارة الغربية وتضخيم إنجازاتها: منذ القدم والأمم تسارع إلى إبراز أفكارها ورؤياها ومنطقها العقلي في تفسير الظواهر والتعامل مع عناصر الوجود وتعمد إلى إقناع الآخرين بأن في ذلك المنطق الصواب والأمثلية مقارنة بغيره.

كذلك تجتهد في استعراض إبداعاتها في كافة مجالات الحياة وما تقود إليه هذه الإبداعات من تسهيل وتيسير سبل الحياة وكان ذلك دأب كافة الأمم في بقاع الأرض.

ولم تكن الشعوب الأوربية ومن تبعها بدعاً من ذلك فقد شرعت تلك الشعوب منذ تبلور ثقافتها وتشكل حضارتها تستعرض ما لديها من منطق ثقافي ونمط حضاري على أنهما المثال والنموذج وتدعو إلى إتباعهما حيث اعتبرتهما أساس كل حياة يمكن أن يطمح إليها الناس وتكتمل فيها عناصر الوجود الإنساني والتفاعل والتطور بشكل متوازن وهكذا أصبحت الثقافة والحضارة الأوربية ثم الغربية هي الأولى في العالم دون منازع وإذا كانت تلك هي نظرة الأوربيين والغربيين وقناعتهم فإن ثمة الكثيرين في العالم لم تكن تلك نظرتهم أو قناعتهم حيث كانت لديهم ثقافات وحضارات منها ما كانت في حالة ضعف ووهن ومنها ما كانت في حالة سبات ومن ثم فلم يسلّم

الآخرون بقناعة الأوربيين والغربيين ورؤيتهم وكان ذلك أدعى لأن تلجأ الثقافة والحضارة الأوربية والغربية إلى وسائل أخرى نعرضها في التالي.

البند الثاني: الاختراق الثقافي والحضاري: الاختراق الثقافي والحضاري هو النفاذ إلى العقل والسلوك عبر منطق ثقافي ونمط حضاري دون إثارة احتكاك أو صدام مع ما يملكه الآخر من منطق ثقافي ونمط حضاري ويتوهم البعض انطلاقاً من كون عملية الاختراق لم يصحبها احتكاك أو صدام أن المنطق والنمط النافذين قد لقيا القبول والموافقة.

ولكن الثابت أن ثمة بؤراً وجيوباً داخل المجتمعات المختَرَقة هي التي تقبل بذينك المنطق والنمط وتحتضنهما وتكون بمثابة معبرهما إلى تلك المجتمعات ومن هذه البؤر والجيوب يأخذ المنطق الثقافي والنمط الحضاري النافذان في الانتشار والتسرب في كافة أرجاء المجتمع.

فإذا كانت بقية أجزاء المجتمع تملك منطقاً ثقافياً ونمطاً حضارياً يمكّنهما من التصدي لذلك الاختراق فستتم عملية مراجعة تنتهي في المعتاد بعدم قبول مطلق للمنطق والنمط النافذين وتجري عملية فرز وتقييم تستغرق وقتاً طويلاً يكون المنطق والنمط الدخيلين قد انتشرا ومكّنا للثقافة والحضارة اللتين يمثّلانهما وتشتمل عملية الفرز والتقييم التي تتم داخل المجتمعات المختَرَقة ثقافياً وحضارياً على حوارات ومعارك فكرية تختلف شدتها حسب قوة المنطق الثقافي وتقدم النمط الحضاري لتلك المجتمعات فمع القوة والتقدم يشتد أوار الحوارات والمعارك ومع الضعف والتخلف تخفت وتفتر احتكاكات الحوارات والمعارك وتنتهي بالخضوع والاستكانة وقبول المنطق والنمط النافذين ومن ثم تبدأ عملية استزراع لمحتويات ومفردات المنطق والنمط الدخيلين وتحتاج النتيجة إلى انتظار عملية التأقلم والتكيف بين المنطق والنمط وبين البيئة.

فقد لا تنبت البذرة وتهضمها التربة وقد تخرج النبتة ولكنها لا تلبث أن تموت وقد تخرج النبتة وتخرج شطأها ويشتد عودها وتستغلظ وتستوي على سوقها وتهيمن الثقافة والحضارة الوافدة على البيئة الفكرية والسلوكية في المجتمعات المختَرَقة.

البند الثالث: الغزو الثقافي والحضاري: الغزو الثقافي والحضاري عبارة عن معركة فكرية قد تنشب بين مناطيق ثقافية وأنماط حضارية وكل منها في موقعه ومجتمعه وقد تنشب بين مناطيق

وأنماط جاءت إلى مجتمعات معينة في عقر دارها لتحبطها وتحط من قدرها وتبرز تفوقها وسيطرتها عليها.

وتنتهي عملية الغزو الثقافي والحضاري بفرض منطق ثقافي معين ونمط حضاري محدد على مجتمع من المجتمعات.

ولكن في سياق الغزو الثقافي والحضاري ما هي طبيعة الثقافات والحضارات التي تقدم على الغزو وما هي طبيعة الأخرى التي تكون هدفاً لذلك الغزو ! إن الثقافات والحضارات الغازية هي في الأغلب الأعم ثقافات وحضارات تستشعر قوتها ويتطور ذلك الشعور إلى الإعجاب بالذات والنظر إلى الآخر بفوقية وازدراء يصاحب ذلك نزوع نحو التفوق والسيطرة والسيادة يدفعها إلى القفز على الآخر وفرض منطقها الثقافي ونمطها الحضاري عليه والضغط المتواصل عليه حتى يقر بأنهما الأمثل والأصوب.

ولكن نهاية المعارك الفكرية المصاحبة للغزو الثقافي والحضاري لا تنتهي بهذه السهولة والبساطة، لأنها عملية معقدة تستخدم فيها كل ثقافة وحضارة فنون صراعية مختلفة، وتستمر فترات طويلة من الزمن ويعقب عملية الغزو استمرار المقاومة من الثقافات والحضارات المغزوة وربما يتجدد ذلك الصراع من وقت إلى آخر إلى أن ينتهي بتسليم الطرف المغزو ولقد باشرت أوربا ثم الغرب عمليتي الاختراق والغزو الثقافي والحضاري في ثلاث هجمات.

تلقّى العالم الإسلامي أشدها وأعتاها على مدى فترة من الزمن بدأت من القرن الثالث عشر وأوربا لا تزال غارقة في ظلمة جهلها وتخلفها ولا تزال حتى الآن.

وكانت الهجمة الأولى خلال القرن الثالث عشر وجاءت عنيفة مدمرة اختلطت فيها المآرب السياسية بالعنجهية العسكرية بالمنطق الثقافي الغامض والسقيم والذات الحضارية المعتلة التي لم تكن قد انتصبت وتحددت ملامحها وغُلّف كل ذلك بغلاف ديني ابتزازي وغير مبرر وعُرفت بالحملات الصليبية واستهدفت الشرق الإسلامي بشكل خاص.

ثم بعد قرنين من الزمان بدأت الهجمة الأوربية الثانية للاختراق والغزو الثقافي بالكشوف الجغرافية التي مهدت الطريق لإكمال الهجمة في شكلها العسكري الغاشم والتي واصلها نابليون بونابرت في عام 1798م بحملته على مصر إلى أن تمت السيطرة على كامل العالم الإسلامي،

وامتدت إلى ما يقرب من قرن ونصف قرن من الزمان، اعتملت خلالها عمليتي الاختراق والغزو الثقافي والحضاري مع المجتمعات الإسلامية وأفرزت آثارها المدمرة على العقل المسلم وما إن انتهت تلك الهجمة في منتصف القرن العشرين بتدمير الدول الأوربية الاستعمارية واندحارها حتى بدأت هجمة جديدة تواصلت مع التي سبقتها في امتداد واحد قادتها في هذه الحلقة الولايات المتحدة زعيم الغرب الجديد ولم تقِل عن سابقتها عنفاً وضراوة ومارست الولايات المتحدة فيها كل فنون الاختراق والغزو الثقافي والحضاري وكان العالم الإسلامي في هذه الصولات والجولات هو ساحة الاختراق والغزو.

المطلب الثاني: الانبهار بثقافة وحضارة الآخر:

الانبهار بممتلكات الآخر من المقدرات الثقافية والحضارية هو حلقة في سلسلة العلاقات بين الأمم والشعوب والمجتمعات على مر التاريخ الإنساني ونكثف الضوء على هذه الحلقة فيما يلي:

الفرع الأول: في معنى الانبهار بثقافة وحضارة الآخر:

الانبهار بثقافة وحضارة الآخر هو رد الفعل المقابل على عملية الإبهار الوافدة من أوربا والغرب، وهو يعني الإعجاب بما يُدرك من فكر وما يُرى من سلوك، إلى درجة الاعتقاد والولاء الكامل.

الذي يعقبه تبني الفكر وتقمص السلوك، والانبهار بهذا المعنى لم يكن رد الفعل المترتب على عملية الإبهار الثقافي والحضاري الصادرة من أوربا والغرب في العالم الإسلامي فقط، بل كان رد فعل مناطق أخرى كثيرة في العالم، والانبهار كعملية رد فعل يحوي عدة عناصر نرصدها على التوالي.

الانبهار هو رد فعل على عملية الإبهار الوافدة من أوربا والغرب فهو ليس من قبيل الفعل المبادر أو المبدئي ولكنه جاء نتيجة استنفار واستثارة واستفزاز من طرف مقابل.

وهذا الاستنفار ليس سلبياً، ولكنه إيجابي، أي أنه ليس للاعتراض على الإبهار ورفضه بل يتفق معه إلى درجة التطابق، فالانبهار يرتبط إذاً بالإعجاب بالفكر والسلوك الصادرين من الآخر ويتطور ذلك الإعجاب في مراحل متتابعة تبدأ بالاقتناع والقبول وتنتهي بالتبني والتقمص والولاء

والتبعية كذلك يعني الانبهار بالوصف المتقدم أنه تحول في الشخصية فكراً وسلوكاً من حالة إلى أخرى.

وهذا يستلزم تخلي الشخصية عن مكوناتها الفكرية وأنماطها السلوكية التي كانت عليها واحتواء مكونات فكرية جديدة وتقمص أنماط سلوكية محدثة وهذا هو أخطر ما في عملية الانبهار فهي بمثابة هدم لمكونات الشخصية وإعادة بنائها من جديد بمكونات مختلفة.

وعملية الانبهار لا تتم في وقت قصير ومحدد ـ كما يمكن أن يتخيل البعض ـ ولكنها عملية معقدة وطويلة تحتوي على مراجعات فكرية وتقييم لسلوكات وتقويم لأفكار وسلوكات كذلك فهي تبدأ بمراحل عديدة وتمر بها إلى أن تصل إلى نهايتها بتبني الفكرة وتقمص السلوك، ثم التبعية الكاملة للثقافة والحضارة المبهرة وترتبط عملية الانبهار من خلال مراحلها المختلفة وتطوراتها المتتابعة بظاهرة عرفها العالم الإسلامي في تاريخيه الحديث والمعاصر هي ظاهرة التأورب التي تلتها ظاهرة التغرب وقد جاءت هاتان الظاهرتان على مستويين:

المستوى الأول: مستوى التغرب النظمي الرسمي وعلى هذا المستوى اقتفت النظم السياسية في العالم الإسلامي أثر النظم السياسية الغربية في بعض التنظيمات إلا تلك المتعلقة بحقوق الإنسان ومشاركة أفراد المجتمعات الإسلامية في ممارسة السلطة وصناعة القرار والتعبير عن الرأي والفكر بحرية أما كل ما أبعد تلك النظم وغيرها من النظم الفرعية: الاقتصادية والإدارية عن الثقافة والحضارة الإسلامية، فقد تغربت فيه تلك النظم إلى درجة الإغراق.

المستوى الثاني: مستوى التغرب الاجتماعي غير الرسمي، وعلى هذا المستوى اقتفت الطبقات والشرائح والقوى الاجتماعية والأفراد في المجتمعات الإسلامية أثر الطبقات والشرائح والقوى الاجتماعية المناظرة أو المماثلة لها في المجتمعات الغربية وتم ذلك من خلال الاختلاط والاحتكاك الذي جاء عن طريق الدراسة في الجامعات الغربية والسفر إلى الدول الغربية ونزوح عدد كبير من الدول الغربية إلى الدول الإسلامية التي أصبحت مستعمرات أوربية وحركة الترجمة من اللغات الأوربية إلى اللغات المتداولة في العالم الإسلامي بالإضافة إلى حركات الإستشراق وثمة شرائح في المجتمعات المسلمة لم تنخرط في عمليتي التأورب والتغرب المذكورتين وهذه الشرائح هي تلك التي لم تسمح قدراتها ومكناتها الفكرية والاقتصادية بالانخراط في تلك العملية وهي طبقة الفقراء ومحدودي الدخل وهي أكثرية المجتمعات الإسلامية، يضاف إلى ذلك شريحة ذوي التعليم

الديني والعاملين في مجال الدعوة الإسلامية وإذا كانت حجة الأولين الحاجة الفكرية والاقتصادية فإن حجة الأخيرين هي عدم قبول ثقافة وحضارة الآخر لعدم اتفاقه مع المجتمعات الإسلامية في الدين.

الفرع الثاني: مراحل عملية الانبهار والتغرب:

ذكرنا أن عملية الانبهار والتغرب تمر بمراحل عديدة مترابطة ومتتابعة نوضح فيما يلي كيف تمت هذه المراحل في العالم الإسلامي:

البند الأول: الاقتناع: على أثر عملية الإبهار التي أوضحناها تفصيلاً في البند السابق تعرضت شرائح عريضة وطبقات كاملة تمثل الأرستقراطية الإسلامية أو المترفين لعملية تأثير شديد ناتجة عن تلميع الثقافة والحضارة الغربية وتضخيم إنجازاتهما وعن الاختراق والغزو الثقافي والحضاري.

وكانت نتيجة ذلك التأثير حالة من الاقتناع بالثقافة والحضارة الغربية أساسها أن كلاً من الثقافة والحضارة الغربية من الأمثلية والنموذجية بحيث أنهما قادتا إلى تطوير المجتمعات الغربية وأوصلتاها إلى وضعية التقدم الثقافي والحضاري التي هي عليها وأنه في المقابل لم تقد الثقافة والحضارة الإسلامية إلى تقدم المجتمعات الإسلامية بل تركتها في وضعية مزرية من الجهل والتخلف.

البند الثاني: القبول: أعقب عملية الاقتناع بالثقافة والحضارة الغربية عملية أخرى مقترنة بها وهي عملية قبول للكثير مما احتوته الثقافة الغربية من القيم والمبادئ والمثل والحضارة الغربية من نماذج وأدوات الحركة والسلوكات وما يجدر ذكره في هذا الصدد والتأكيد عليه هو أن قبول المجتمعات الإسلامية بشرائحها وطبقاتها التي ذكرناها لم يكن كاملاً مطلقاً للثقافة والحضارة الغربية فثمة قيم ومبادئ ومثل لم تُقبل من لدن تلك الشرائح والطبقات وكذلك الأنظمة السياسية وثمة نماذج وأدوات حركة وسلوكات لم تقبلها النظم السياسية الإسلامية وشرائح وطبقات المجتمعات الإسلامية.

البند الثالث: الاعتناق: لم يتوقف انبهار المجتمعات الإسلامية بنظمها وأفرادها عند حد القبول بل تطور القبول إلى اعتناق وهو حماس وإصرار على التمسك بالقيم والمبادئ والمثل الثقافية ونماذج وأدوات الحركة والسلوكات الحضارية الغربية وهذه المعانقة أكدت على القبول وشجعت

الغرب على بذل المزيد من الجهد لتعميق وتأكيد عملية الإبهار الثقافي والحضاري الغربي وترتب على عمليتي القبول والاعتناق تعميق الانقسامات في المجتمعات الإسلامية بين المتغربين المعتنقين للثقافة والحضارة الغربية وبين المعارضين لهما والمعادين للمتغربين وتحول هذا التعارض والخلاف بين الطرفين إلى معارك سياسية وفكرية شهدتها كافة المجتمعات الإسلامية وغذتها وشجعتها القوى الأوربية التي سيطرت سياسياً على العالم الإسلامي منذ غزوها له وسيطرتها عليه وحتى الآن !

البند الرابع: الاعتقاد: هذه المرحلة كانت أخطر المراحل في تطور عملية الانبهار والتغرب حيث تطور الاعتناق إلى اعتقاد وأصبحت هناك مزاحمة من القيم والمبادئ والمثل الغربية للمعتقدات الإسلامية

ومن ثم أضحى يُخشى على الأخيرة من هذه المزاحمة إن ما تقدم يعنى أن كثيراً من القيم والمبادئ والمثل الغربية قد وصلت في عقول المسلمين إلى حد المعتقدات التي لا يخالطها شك.

البند الخامس: التبني: كان من المنطقي أن يتحول المعتقد إلى مرحلة تالية حيث تبنى المتغربون هذه القيم والمبادئ والمثل إلى درجة أن جعلوها من بنات أفكارهم وشرعوا يروجون لها ويدعون إليها بل ويضيفون إليها ويحسّنونها وهنا ظهرت كتابات وطروحات في العالم الإسلامي تساير هذا التوجه وتسير في هذا السياق.

البند السادس:التقمص: وعلى مستوى الفعل والحركة اقترن التبني وامتزج به تقمص للسلوكات والتصرفات والتفاعلات الاجتماعية السائدة في المجتمعات الغربية.

وأصبح التقليد والمحاكاة هو دأب المتغربين في المجتمعات الإسلامية من أفراد وطبقات وشرائح ونظم ومثار فخرهم.

البند السادس: الولاء: أعقب كل ما تقدم موالاة الغرب ثقافة وحضارة وباتت المجتمعات الإسلامية تسير على هدي سياسة الغرب في كل شيء.

البند السابع: التبعية: أصبحت المجتمعات الإسلامية هزيلة الثقافة عديمة الحضارة وأحلت مكانهما عبر المراحل المذكورة الثقافة والحضارة الغربية وصارت المجتمعات الإسلامية تابعاً وفياً

للغرب ثقافياً وحضارياً.

المطلب الثالث: تشكيل العقل المسلم وتوجيهه:

ترتيباً على ما تقدم تم تشكيل العقل المسلم وترتيب مفرداته ومكوناته.

وعن طريق تلك المفردات والمكونات أخذ ذلك العقل وجهته التي التقت مع رؤى ووجهات الثقافة والحضارة الغربية.

وعليه تثبت العقل المسلم على وضعية معينة استقر عليها حتى الآن وتشخيص هذه الوضعية علي النحو التالي:

الفرع الأول: إنزواء الدعوة العقيدية في ركن الشعيرة:

الدعوة هي خطاب يوجهه أصحاب عقيدة معينة إلى نوعين من البشر: النوع الأول هم المؤمنون بتلك العقيدة حتى يزداد إيمانهم ويتعمق ويتم تبصيرهم بوجهة العقيدة ورؤيتها للمتغيرات والمستجدات النوع الثاني هم غير المؤمنين بتلك العقيدة ويصبح هدف الخطاب الموجه إليهم هو دخولهم في الإيمان بها، وبالطبع يختلف الخطاب الموجه لكل نوع عن النوع الآخر.

والملاحظ أنه منذ انهيار الخلافة الإسلامية في بغداد والدعوة العقيدية الإسلامية قد انزوت في ركن الشعيرة واقتصرت عليها.

وأصبح هم الخطاب الدعوي الإسلامي الموجه للمسلمين هو تبيان كيفية أداء الشعيرة وكأن الإسلام أصبح هو الشعيرة ولا دور له في حياة الناس ولا أثر إلا في هذا النطاق وأضحى الناس لا يعرفون عن الشريعة ولا يتلمسون دورها في حياتهم.

ولا ينبغي أن تختلط معرفة القرآن الكريم والسنة النبوية المشرفة كمرجعيات شرعية مع اعتماد القرآن الكريم والسنة النبوية كمصادر للتشريع وتنظيم شؤون الناس وترتيب أمورهم فالأول هو تعلم للذات وللدعوة أما الثاني فهو تشريع للمجتمع.

وقد شجعت النظم السياسية في العالم الإسلامي هذه الوضعية ورسخت وجودها حيث أنها أبعدت الدعوة العقيدية عن معترك الحياة ونحّتها جانباً كما أنها زكت اقتصار دور المرجعيات

الشرعية (القرآن والسنة) على الإطلاع والتحقيق والتفسير دون الوصول إلى مستوي التشريع والتنظيم والترتيب لشؤون المسلمين ورأت تلك الأنظمة أنه في الخروج على هذا الترتيب ما يهدد وجودها.

وذلك لعدم فهمها العميق للدور التشريعي للمرجعيات الإسلامية وكذا لخشيتها من التغيير الذي سيكشف فسادها وتخلفها.

كما غلب على الدعوة العقيدية طابع الوعظ والإرشاد والتوجيه وابتعدت عن مناقشة وعرض الطروحات والوجهات الإسلامية تجاه المتغيرات والمستجدات في مجالات السياسة والحكم والاقتصاد والإدارة ومن ثم افتقدت الدعوة العقيدية اهتمام أفراد المجتمع المسلم

لأنها جاءت نظرية إنشائية بعيدة عن مشاكل الناس والصعوبات والمشاق التي يواجهونها إزاء السلطة والفساد المستشري في كل أمور وشؤون الحياة لدرجة أن أفراد المجتمعات الإسلامية بات يساورهم الشك في صدقية وشفافية القائمين على الدعوة العقيدية بل كثُر من قال بتواطؤ هؤلاء مع الأنظمة السياسية.

كذلك تركزت الدعوة العقيدية على السلوك الفردي دون السلوك الجماعي وعلى البعد الذاتي لحياة الفرد دون البعد الاجتماعي والاندماج في المجتمع وذلك ناتج عما أوضحناه لتونا من ابتعاد الدعوة عن معترك الحياة بتفاعلاتها ومتغيراتها ومستجداتها.

كما لم تكن هناك دعوة عقيدية إسلامية فعالة موجهة لغير المسلمين وقد وقف وراء ذلك سببان رئيسيان:

أولهما الاستعداء المستمر لغير المسلمين تحت دعاوى وحجج مختلفة وغير مبررة ولا تجد من الشرع ما يدعمها مثل "البراء والولاء" و "دار الحرب ودار السلام" إلى آخره فكيف تستعدي من تدعوه وكيف تدعو من تستعديه !!

ثانيهما افتقاد أسلوب ووسيلة دعوة غير المسلمين وبصفة خاصة أن هذه الدعوة تحتاج إلى مقدرات ومكنات عقلية وفكرية وسلوكية غير عادية لم يتهيأ لها القائمون على شؤون الدعوة العقيدية الإسلامية بالشكل الملائم.

الفرع الثاني: النظام الاجتماعي الإسلامي صنيعة فكر الآخر:

تحول النظام الاجتماعي الإسلامي تدريجياً من نظام وضع أسسه وأصوله الرسول الكريم عليه الصلاة والسلام وسار عليه من بعده خلفاؤه الراشدون إلى نظام أصبح صنيعة فكر الآخر.

فالنظم السياسية في الدول الإسلامية تدّعي أنها تطبق الديمقراطية المستعارة من المجتمعات الغربية وتجاربها السياسية واتضح أن هذا الادعاء محض افتراء وغرقت تلك النظم في الفساد والحكم غير الرشيد فلم تفلح في تطبيق مبدأ الديمقراطية وفق أصوله الغربية ولم تفلح كذلك في تطبيق نظام الشورى الإسلامي كما ورد في مرجعياتها الشرعية ونماذجه التجريبية.

وعلى غرار النظم السياسية جاءت النظم الإدارية لم يقدر لها أن تتحمل مسؤولياتها في تحقيق خطط الإنماء والإحداث وفشلت في ذلك فشلاً ذريعاً ولم تستطع تطبيق الأيديولوجيات المستوردة من الغرب ولم تستطع أيضاً تطبيق نموذج الإسلام في الإنماء والإحداث أما النظم الاقتصادية في العالم الإسلامي فتاريخها طويل وعلاقاتها وثيقة مع الإخفاق وهي تعاني من مثالب واختلالات هيكلية لم تصلحها وفورات النفط ولا الأغطية التي تسدلها عليها النظم السياسية لتخفي إخفاقاتها وعجزها عن أعين أبناء المجتمعات الإسلامية وبالنسبة إلى الثقافة والحضارة فقد سبق تفصيل كيف انتقلتا إلى العالم الإسلامي من الغرب.

المبحث الرابع
العود الجميل إلى منهج الله في الحياة
[طروحات السياسة والحكم]

في هذا المبحث نناقش ضرورة ملحة، قوامها عودة المسلمين إلى منهج الله في الحياة وترتكن تلك الضرورة على جملة طروحات نعرض لها في الآتي:

المطلب الأول: الدعوة العقيدية في شكل أصيل معاصر:

بداية العود الجميل إلى منهج الله في الحياة لابد أن تنطلق من الدعوة العقيدية فهذه الدعوة هي المنبع والأساس لهذا المنهج.

وتبدو الأهمية أشد في إطار مفردات الظاهرة السياسية ولعل بناء هذه الدعوة على أسس علمية وأصول منهجية تحقق النتائج.

تلك التي تستهدفها هذه الدعوة وذلك من أجل إعادة تشكيل العقل المسلم بشكل عام وإزاء الظاهرة السياسية بشكل خاص.

ولعل إطلاق الدعوة العقيدية في شكل أصيل معاصر هو ما ينبغي أن تبدأ به العودة إلى منهج الله.

ولكن تأصيل وتعصير الدعوة العقيدية الإسلامية يحتاج إلى ترتيب يرتكن على إعادة صياغة كل مفردات الدعوة على الأصالة المعاصرة ويمكن الإشارة إلى ذلك على النحو التالي:

الفرع الأول: العلماء:

أشرنا مراراً إلى أهمية العلماء في عملية الدعوة وكذا في إعادة تشكيل ثقافة إسلامية أصيلة معاصرة ونعيد هنا التأكيد على تلك الأهمية من خلال ثلاثة مرتكزات: المرتكز الأول هو دراسة المرجعيات الشرعية على أساس منهج علمي أصيل المرتكز الثاني هو دراسة الظواهر الاجتماعية المختلفة السياسية والاقتصادية والإدارية والثقافية والحضارية على أسس علمية منهجية المرتكز الثالث هو القدرة العقلية والمكنة الفكرية على المضاهاة والربط بين المرجعيات الشرعية والظواهر الحياتية.

وتبدو المرتكزات الثلاثة مترابطة ومتماسكة ولا يمكن التقليل من شأن أي منها بالنسبة للعالم المسلم وللمهمة المنوط به القيام بها وثمة تفاصيل دقيقة وعديدة في هذا الإطار ولكن ليس هنا موضعها ونحيل إلى ذلك في مواضع متفرقة.

الفرع الثاني: الرسالة:

الرسالة التي يعكف على إعدادها العلماء بوصفهم المتقدم هي محتوي الخطاب الموجة إلى الناس جميعاً عن عقيدة التوحيد وشريعة الإسلام على العموم والشمول، ولهذه الرسالة مواصفات ولها كذلك شكل وهدف وتتمثل أهم مواصفات الرسالة في الآتي:

البند الأول: للرسالة الموجهة للمؤمنين بعقيدة التوحيد وشريعة الإسلام مواصفاتها الخاصة فهي ذات طبيعة تأكيدية تصويبية تقويمية تضع أصول وقواعد العقيدة والشريعة كما جاءت من عند الخالق على النموذج والمثال.

البند الثاني: كذلك للرسالة الموجهة لغير المؤمنين بالعقيدة والشريعة مواصفاتها الخاصة فهي إخبارية ذات صبغة تعليمية سهلة ليّنة تحمل البشرى والمنطق العقلي البسيط والاستدلال الذهني السلس لعموم الناس.

البند الثالث: لا يُضمّن النص الشرعي في محتوى الرسالة بشكل مجرد وليس كحكاية ورواية وتاريخ ولكن يُستحضر لكي يُضاهى مع الواقع بمتغيراته ومستجداته فيحوره ويطوعه بالشكل المطلوب.

البند الرابع: تُستخدم في الرسالة لغة العصر والمفاهيم السائدة وبشكل علمي منهجي مبسط حتى تكون في نطاق فهم واستيعاب المخاطبين بها سواء كانوا من المؤمنين أو من غير المؤمنين بعقيدة التوحيد وشريعة الإسلام.

الفرع الثالث: وسيلة الإيصال:

وسيلة الإيصال هي الطريقة التي يتم بها توصيل رسالة الدعوة العقيدية كالإذاعة المسموعة والمسموعة المرئية والصحف والمجلات والمؤلفات واللقاءات المباشرة عبر المنتديات والمحافل بكافة أشكالها والمساجد والمراكز الإسلامية والمحاضرات في المؤسسات التعليمية والعلمية والبحثية وللوسيلة كذلك خصائص يُفضل أن تتصف بها.

البند الأول: يحبذ أن تتسم وسيلة إيصال رسالة الدعوة العقيدية الإسلامية بالتنوع بما يتواءم مع طبيعة بث الرسالة وطبيعة المخاطبين بها ومعنى التواؤم أن الرسالة ستصل إلى المخاطب بها بالوسيلة التي تناسبه مكاناً وزماناً ومضموناً.

البند الثاني: ينبغي أن تدار وسائل إيصال رسالة الدعوة العقيدية بواسطة متخصصين في الإعلام الإسلامي المعاصر يجمعون بين الخبرة في مجال الدعوة وكذا الإلمام النظري والتأصيل الفكري لإدارة وسائل الإعلام الإسلامي المعاصر وأن يتم تقويم تلك الوسائل بشكل مستديم عن طريق متخصصين.

البند الثالث: ونظراً لأهمية وسائل الإيصال في إتمام رسالة الدعوة العقيدية فينبغي أن تتم إدارة تلك الوسائل بشكل علمي منهجي يتواءم مع طبيعة المديرين لتلك الوسائل.

البند الرابع: ينبغي على وسائل الإيصال أن تحاكي الواقع وتنخرط في حياة الناس وتتغلغل في متغيرات المجتمعات الإسلامية ومستجداتها وترصد تفاعلات تلك المجتمعات وتتعاطى مع علاقات أفرادها وتجتهد في توصيف وحل مشاكلهم.

الفرع الرابع: المخاطب:

المخاطب هو المتلقي لرسالة الدعوة العقيدية الإسلامية وهو إما مؤمن بعقيدة التوحيد وشريعة الإسلام وإما غير ذلك ومن ثم يقسم المخاطبون إلى قسمين قسم المؤمن وقسم غير المؤمن

وينبغي أن تتواءم الرسالة مع طبيعة المخاطب من حيث محتواها وكذا طريقة تصميمها وشكلها وأيضاً وسيلة إيصالها ولعل أهم ما ينبغي أن تتسم به الرسالة في علاقتها بالمخاطب أن تشعره بأنها تحتويه وتهتم به وبكافة شؤونه ومعدة من أجله ومخصصة لحل مشاكله وتلبية متطلباته الروحية والمادية وتوازن بدقة بين شقيه المادي والروحي كذلك تتعامل معه بوصفه فرداً وبسلوكه الذاتي، ثم بوصفه عضواً في مجتمع وبسلوكه الجماعي إن كل مفردة من مفردات الدعوة العقيدية الإسلامية الأربعة المذكورة ينبغي أن تجمع سمات عقيدة التوحيد وشريعة الإسلام وتُجلّي تلك السمات في أروع وأبهى صورة وأهم تلك السمات هي الأصالة والمعاصرة والكفاحية والعالمية والإنسانية والتوازن بين الروح والمادة والشعيرة والشريعة.

المطلب الثاني: صياغة ثقافة سياسية إسلامية أصيلة معاصرة:

الثقافة السياسية هي إحدى شعب كلية الثقافة بمفهومها العام وتشترك مع كافة الشعب الأخرى في كل شيء بدءً من المصادر ثم المنطق الثقافي ثم اللغة ثم الطروحات والمخرجات وأخيراً النماذج والأشكال.

والحديث عن الثقافة السياسية الإسلامية ينبغي أن يكون ذا خصوصية وذلك لندرة تناول هذا الحقل المعرفي ولقلة المهتمين به في العالم الإسلامي من علماء المسلمين ولاستغراب تناوله في إطار الظاهرة السياسية غير المعروفة في الفكر الإسلامي والثقافة السياسية الإسلامية تعني الوجهة والرؤية والتفسير الذي يترسخ في عقول المسلمين عن الظاهرة السياسية عموماً والسياسة والحكم خصوصاً وتكون الوجهة جِماع المرجعيات الشرعية وواقع التفاعلات والعلاقات الاجتماعية والقدرة العقلية والفكرية وتخرج إلى الواقع عن طريق اللغة المتداولة في شكل طروحات سياسية متعددة النماذج والأشكال.

وبنظرة إلى هذا التعريف يتضح أن الثقافة السياسية تشترك مع الثقافة في معناها العام فيما يتعلق بالمنطق الذي هو عصب الثقافة ويعبر عن الهوية والخصوصية ويتبلور في الوجهة والرؤية والتفسير التي تترسخ في العقل لأنها فكر ونظر، ومحور هذه الوجهة والرؤية هو الظاهرة السياسية بعمومها والسياسة والحكم بخصوصها.

كذلك تشترك الثقافة السياسية الإسلامية مع الثقافة الإسلامية في المصادر والأصول وهي المرجعيات الشرعية والتفاعلات الاجتماعية والقدرة العقلية والفكرية ولكن هذه المصادر والأصول تنحو نحو الظاهرة السياسية تحديداً أيضاً تشترك الثقافة السياسية مع الثقافة الإسلامية في وسيلة التعبير وأدوات الإخراج وهي اللغات المختلفة في العالم الإسلامي وهذا لا يقدح في سيادة العربية بوصفها لغة المرجعيات الإسلامية (القرآن والسنة) أخيراً تخرج الثقافة السياسية في شكل طروحات سياسية تتعلق بمفردات الظاهرة السياسية.

وأمور السياسة والحكم على هيئة مؤلفات تحوي وجهة الإسلام ورؤيته إزاء المتغيرات والمستجدات الخاصة بتلك الظاهرة.

وتبدو أصالة ومعاصرة مصادر الثقافة السياسية الإسلامية التي هي مصادر الثقافة الإسلامية عموماً على النحو التالي:

تتجلى أصالة المصادر في المرجعيات الشرعية (القرآن والسنة) التي هي أساس العقيدة وأصل الشريعة أي أساس التوحيد وأصل الإسلام أما معاصرة المصادر فتتبدى في التفاعلات الاجتماعية التي تعايشها المجتمعات الإسلامية واقعاً ملموساً وفي القدرة العقلية ومكنة التحليل لكل جيل من أجيال المجتمعات الإسلامية.

أما أصالة ومعاصرة الطروحات في الثقافة السياسية الإسلامية فتتجلى كذلك على النحو التالي: أصالة الطروحات تتضح في استنباط الأصول والقواعد من المرجعيات الشرعية (القرآن والسنة) ومعاصرة الطروحات تتضح في مضاهاة تلك الأصول والقواعد مع المتغيرات والمستجدات.

الثقافة السياسية الإسلامية تراكم فكري لأجيال متعاقبة وهذه التراكمات الفكرية هي التي يصنعها ويطورها وينميها العلماء والمفكرون المسلمون.

وهذه التبعة تزداد أهميتها وضرورتها بل وحتميتها في هذه الآونة لأنهم يؤسسون لثقافة سياسية إسلامية أصيلة معاصرة وتمثل طروحاتهم قوام هذه العملية وصلبها.

وللثقافة السياسية الإسلامية الأصيلة المعاصرة أهميتها في إبراز الوجهة الإسلامية الخاصة بالظاهرة السياسية وترسيخها في عقول المسلمين وتقديم تأصيلاتها وتنظيراتها حتى يعلم المسلمون أن مرجعياتهم مصدر تلك الظاهرة.

كذلك تتضح أهمية الثقافة السياسية الإسلامية الأصيلة المعاصرة في إبراز الوجهة الإسلامية تجاه الظاهرة السياسية للآخر.

ومن ثم يمكن إجراء حوار مع ذلك الآخر يتعزز من خلاله المنطق الثقافي الإسلامي الذي يجبر الآخر على احترامه وتقديره، واحترام وتقدير المرجعيات والمصادر التي ينبعث منها.

وللثقافة السياسية الإسلامية أهميتها القصوى للتنشئة السياسية التي تساهم في ترسيخ الوجهة الإسلامية إزاء الظاهرة السياسية في عقول الأجيال المسلمة الواعدة المقبلة حتى تنضج وتتطور وتحكم سلوكها وتكيفه في المستقبل ومن ثم يتم التغيير بالشكل الهادئ داخل المجتمعات الإسلامية.

وللثقافة السياسية الإسلامية أهميتها كذلك في صياغة أيديولوجيا عقيدية إسلامية أصيلة معاصرة فقد سبق أن أوضحنا أن الأيديولوجيا هي خلاصة وزهرة ونتاج الثقافة عموماً والسياسية منها خصوصاً.

وكما بدت أهمية الثقافة السياسية الإسلامية في التنشئة السياسية تبدو كذلك من خلال علاقة ارتباطية بالتنشئة السياسية في عملية تجنيد سياسي تتسم بالأصالة المعاصرة تفضي إلى إعداد أجيال تدرك كنه وحقيقة الظاهرة السياسية في المرجعيات الإسلامية ثم تعي كيف يتم وضع تلك الظاهرة ومفرداتها على أرض الواقع ثم تقود مجتمعاتها إلى تحقيق أهدافها في الحياة الطيبة.

المطلب الثالث: إعداد تنشئة سياسية إسلامية أصيلة معاصرة:

من شأن الثقافة السياسية الإسلامية بمواصفاتها المتقدمة أن تشكل أساساً لتنشئة أفراد المجتمع المسلم وترتيب معرفتهم عن الظاهرة السياسية بشكل يتوافق مع المرجعيات الشرعية.

الفرع الأول:علاقة التنشئة السياسية بالثقافة السياسية:

الثقافة السياسية هي أساس ومنطلق التنشئة السياسية لأفراد المجتمع المسلم والأخيرة تعني تثبيت منظومة من الأفكار المتعلقة بالظاهرة السياسية في عقول هؤلاء الأفراد وتحويل هذه الأفكار إلى ممارسات يباشرها الأفراد في مؤسسات المجتمع الرسمية وغير الرسمية.

والتنشئة السياسية وفق هذا المعني تنطلق من أفكار مرتبة ومعدة في شكل منظومة مصادرها.

هي مصادر الثقافة السياسية الإسلامية وهي المرجعيات الشرعية المتمثلة في القرآن الكريم والسنة النبوية المشرفة.

ومعني ذلك أن التنشئة السياسية تشترك مع الثقافة السياسية في المصادر ذات الصبغة الشرعية والمنظومة الفكرية المستنبطة من المرجعيات الشرعية تتعلق تحديداً بالظاهرة السياسية وعمليات السياسة والحكم.

ويسعى القائمون علي الدعوة العقيدية الإسلامية والمجتمع المسلم نحو تثبيت تلك المنظومة الفكرية في عقول أفراد المجتمع بوسائل معينة يخبرها ويباشرها علماء متخصصون وتتمثل هذه العمليات في إجراءات ذات طبيعة عقلية فكرية سنتناولها تفصيلاً بعد قليل.

وثمة مؤسسات رسمية وأخرى غير رسمية تعد هي الإطار الذي يتم من خلاله تثبيت المنظومة الفكرية في عقول أفراد المجتمع وهي في معظمها مؤسسات تدريب فكري وسلوكي ولها طابعها الخاص والمميز في المجتمع المسلم وستكون محل تحليل بعد قليل.

وللتنشئة السياسية بعد آخر إجرائي واقعي يتمثل في ضرورة تحويل ذلك الإطار الفكري الوارد في المنظومة الفكرية إلى ممارسات وسلوكات يباشرها الأفراد في مؤسسات المجتمع الرسمية وغير الرسمية ومن ثم يُفهم أن هناك مؤسسات تتولي مهمة زرع وتثبيت الأفكار الخاصة بالظاهرة السياسية، وثمة مؤسسات أخرى تكون بمثابة مجال للتدريب والممارسة لما تم تعلمه واكتسابه من أفكار الثقافة السياسية الإسلامية حسب ما قدمنا تحوي شقي الأصالة المعاصرة، فالجانب الفكري المتمثل في منظومة الأفكار المستخلصة من المرجعيات الشرعية تجسد شق الأصالة بسمات الخلود والأبدية التي تمثل النموذج والمثال أما الجانب الحركي الإجرائي المتمثل

في ممارسات وسلوكات الأفراد في مؤسسات المجتمع الرسمية وغير الرسمية فيجسد شق المعاصرة بخصائص معايشة الواقع بمتغيراته ومستجداته.

الفرع الثاني: مؤسسات التنشئة السياسية في المجتمع المسلم:

تحتاج مؤسسات التنشئة السياسية في المجتمع المسلم إعادة تخطيط وتشكيل وفق الثقافة السياسية الإسلامية.

ويمكن الإشارة إلى أهم مؤسسات التنشئة السياسية في المجتمع المسلم على النحو التالي:

البند الأول الأسرة: الأسرة المسلمة ينبغي أن يكون لديها إلمام ولو مبسط حول أساسيات السياسة والحكم في الإسلام وينبغي أن ترسخ في عقول أبنائها المفاهيم المبسطة حول تلك الأساسيات.

في حين سوف تساهم مؤسسات أخرى في تعميق وتوسيع هذه المفاهيم المهم أن الأسرة هي التي تضع الأساس والمؤسسات الأخرى تتولي تقوية وترسيخ وتعميق ذلك الأساس.

وما من شك في أن الأسر تتباين في عمق إلمامها بأساسيات السياسة والحكم في الإسلام وكذا في وسائل وأساليب ترسيخ تلك الأسس في عقول أبنائها.

إلا أن هذه التباينات تختفي نسبياً في إطار الثقافة السياسية للمجتمع حيث يتشكل العقل الجماعي لذلك المجتمع ويتفق الجميع حول الأسس والأصول وتُترك التفاصيل لذوي الاختصاص.

البند الثاني: المدرسة: المدرسة هي المؤسسة التالية التي تتولي مهمة زرع وتثبيت المنظومة الفكرية الخاصة بالظاهرة السياسية من وجهة نظر الإسلام في عقول أبناء المجتمع المسلم.

والمدرسة تكمل دور الأسرة في التنشئة السياسية والملاحظ أن مهمة الأسرة في التنشئة السياسية تتسم بالتلقائية والطبيعية وربما بالارتجالية أما المدرسة فتتسم مهمتها في التنشئة السياسية بالترتيب والتنظيم واعتمادها على العلمية والمنهجية فيما تعلّمه للأفراد من أفكار ورؤى.

وتتدرج مهمة المدرسة من حيث الأهمية والعمق والتوسع حسب السن فهي تبدأ مع الطفل وتنتهي مع المراهق إلا أن ما يعاب على المدرسة أنها تعتمد في نشر الأفكار وزرعها على التلقين

المصحوب بالجبر والقسر بما لا يتفق مع حرية التفكير والفكر والتعبير.

حيث أن المدرسة تتعامل مع التنشئة السياسية على أنها جزء من المقررات الدراسية المقرونة بالتلقين حتى ولو بدون فهم وبالنجاح في الاختبار حتى ولو بدون استيعاب.

أما الأسرة فاكتساب الفكرة أو المعلومة في كنفها يعتمد على التلقائية المصحوبة بالإقناع والاقتناع.

البند الثالث: المسجد: المسجد مؤسسة مهمة في التنشئة السياسية ولكن ترتيبها وتفعيلها يحتاج إلى جهود غير معتادة فالمسجد يعتمد بشكل مباشر على بث الفكرة والمعلومة والمعرفة الشرعية والشعائرية إلا أن المعرفة السياسية تحتاج إلى فهم وتخصص كاملين من قبل القائم بعملية التعليم في المسجد وهو الإمام والخطيب وهذا الرمز يمثل أهمية كبيرة لدى مرتادي المسجد من المسلمين ويحتل لديهم مكانة أدبية واجتماعية وأخلاقية مهمة ولديه قدرة على الإقناع تدعمها مكانته الدينية والشرعية كذلك لديه صدقية اكتسبها من طبيعة مهمته كإمام وخطيب للمسلمين ومن ثم فالحفاظ على هذه الصدقية والمكانة الرمزية ينبغي أن يتم من خلال معرفة سياسية عميقة وواسعة حتى يقوم بمهمته في التنشئة السياسية الإسلامية في المجتمع المسلم.

وهذه المؤسسة ودورها في التنشئة السياسية في المجتمع المسلم أصبحت في الوقت الراهن تُواجه بحدة وصرامة من النظم السياسية الإسلامية.

حيث ترى فيها خطورة شديدة على وجودها ومستقبلها وتقع تلك النظم في خطأ فادح نتيجة سذاجة فهمها وضحالة استيعابها لدور المسجد في التنشئة السياسية وللخطأ الشديد الذي يقع فيه المسؤولون عن التنشئة السياسية في هذه المؤسسة.

فالمسجد لا يتآمر على النظام السياسي ولا يحرض الناس ضد النظام السياسي ولا يستثير حماسهم ضد أي قوة في المجتمع بل إنه يعلمهم أصول وقواعد ممارسة السياسة والحكم وكيفية التفكير وحق التفكير وحرية الفكر وحرية التعبير وكيفية التعبير واحترام الرأي الآخر مهما كان مختلفاً وكل ذلك سوف يصب في مصلحة النظام السياسي فالمسجد إذاً كمؤسسة تنشئة سياسية يرتب وينظم السلوك السياسي لأفراد المجتمع ويمتص حماسهم ويحتوي سخطهم وحنقهم على النظام السياسي ويقلل وربما يقضي على فرص التنظيم السري المغلق تحت الأرض ونشر الأفكار السوداء

المدمرة للمجتمع المسلم ويجعل الأفكار السياسية الإسلامية واضحة ومعلنه ومؤصلة ومتداولة وسائدة بين كل الناس لأنها صحيحة معلومة المصدر لها منطقها ولها كذلك هدفها وغايتها وهي الحياة الطيبة في كنف مجتمع مستقر وموقر ثقافة وحضارة.

البند الرابع: المؤسسات التعليمية الأكاديمية: لعل آخر مؤسسات التنشئة السياسية في المجتمع المسلم هي المؤسسات التعليمية الأكاديمية وتتمثل تحديداً في مؤسسات التعليم الجامعي وما في مستواها وهذه المؤسسات تلتقي الفرد بعد أن يكون قد وصل إلى درجة متقدمة من التعلم والتلقي من خلال المؤسسات التي ذكرناها تفصيلاً سلفاً.

وتتسم عملية التنشئة عبر هذه المؤسسات بعدة سمات أهمها: أن تفكير الفرد يكون أكثر نضوجاً عن ذي قبل وأن التعليم والتنشئة السياسية في هذه المؤسسات لا تعتمد على التلقين المباشر بل على الاحتكاك والحوار الفكري إلى حد بعيد.

وأن تكوين الرأي وبلورة الرؤية يعتمد على الإقناع والاقتناع وأن شقاً لا بأس به من التنشئة في تلك المؤسسات يعتمد على ممارسة السياسة في أشكال معينة والمشاركة بالرأي والتعبير الحر عنه.

وتساهم المؤسسات التعليمية الأكاديمية بدور مهم في التنشئة السياسية الإسلامية إذا تم التعامل جيداً مع تلك المؤسسات فهي ملتقى للأفكار من كافة الاتجاهات والتيارات وتتفاعل فيها الآراء والرؤى والطروحات في جو من الحوار المتحضر وهنا تبرز براعة مخططي الدعوة العقيدية الإسلامية في استثمار هذه البيئة الملائمة من خلال طرح المنطق الثقافي الإسلامي ولكن دون تعصب أو تشنج وإفساح المجال لكافة الأفكار من جميع الاتجاهات لكي تعبر عن نفسها وتتفاعل.

وفي نهاية المطاف سيسود المنطق السليم والحجة البالغة والرأي السديد دون ضغط أو إجبار أو إكراه أو استغلال للإسلام بما يسئ إليه ويوسم فكره بالدوجماطيقية.

المطلب الرابع: مؤسسات الممارسة السياسية في المجتمع المسلم:

إلى جانب ما قدمنا من مؤسسات للتنشئة السياسية الإسلامية في المجتمع المسلم ثمة كذلك مؤسسات تعد مجالاً رحباً للممارسة السياسية والحكم ووضع ما تم تعلمه وتلقيه في مؤسسات التنشئة على محك التجربة والاختبار ونذكر من تلك المؤسسات ما يلي:

الفرع الأول: المؤسسات الإدارية:

يُقصد بالمؤسسات الإدارية كافة المؤسسات التي يتعامل معها الأفراد بوصفها جزءً من الجهاز الإداري للدولة والتي يتعامل معها الفرد لتنظيم شؤونه وترتيب أموره وعندما يتعاطى المواطن مع هذه المؤسسات فسلوكاته يحكمها ما تعلمه وتلقاه من أفكار وقناعات من مؤسسات التنشئة السياسية التي تناولناها.

وتبدو أهمية وتواؤم تعامل الفرد المسلم مع هذه المؤسسات إذا علمنا أن هذه المؤسسات تعمل وفق المفهوم الإسلامي للإدارة العامة وحسب نسق متكامل من القيم الإدارية نحيل إلى الوقوف على تفاصيله في مؤلفين لنا الأول بعنوان "الإدارة العامة في الإسلام" والثاني بعنوان "الإدارة المحلية في الإسلام".

وتجدر الإشارة إلي أن المؤسسات الإدارية تسودها الثقافة السياسية الإسلامية التي ترتكز على المرجعيات الشرعية وتستلهم منها القيم الإدارية وتستهدف مصلحة المجتمع المسلم المتمثلة في الحياة الطيبة.

الفرع الثاني: المؤسسات السياسية:

المؤسسات السياسية هي تلك المؤسسات المرتبطة مباشرة بممارسة عمليات السياسة والحكم تلك التي تبدأ بممارسة صناعة القرار وتنتهي بتنفيذه ومراقبته وتقييم نتائجه وتقويمه من أجل تلبية متطلبات وإشباع رغبات أفراد المجتمع.

وتلعب مؤسسات التنشئة السياسية دوراً مهماً للغاية في تفاعل الفرد مع تلك المؤسسات المتشبعة بالثقافة السياسية الإسلامية والقيم السياسية المتمثلة في العدالة والإخاء والمساواة والحرية والنصح والتوجيه والشورى وكافة المبادئ السياسية الإسلامية المفضية إلى حياة طيبة وفق منهج الله.

الفرع الثالث: المؤسسات الإنسانية الطبيعية:

هذه المؤسسات تتشكل بين أفراد المجتمع بشكل طبيعي تلقائي لتحقيق أهداف ومصالح أعضائها بوصفهم أفراد في المجتمع وتتنوع هذه المؤسسات بتنوع مناحي ومناشط الحياة المختلفة وهذه هي المؤسسات التي يطلق عليها "مؤسسات المجتمع المدني".

وهي تمثل كسابقتها اختباراً وتجربة لما تلقاه الأفراد من تنشئة سياسية وما رسخ في عقولهم من أفكار حول ممارسة السياسة والحكم في المجتمع المسلم.

وتتفاعل هذه المؤسسات بشكل مجدي مع بقية المؤسسات الرسمية الإدارية والسياسية حيث أنها تمثل للأخيرة خلفية وأرضية مواتية للكفاءة والفعالية.

المطلب الخامس: عمليات تثبيت منظومة الثقافة السياسية الإسلامية التي تتولاها مؤسسات التنشئة والممارسة السياسية في المجتمع المسلم:

كيف تقوم كافة المؤسسات المذكورة بدورها في عملية التنشئة والممارسة السياسية في المجتمع المسلم عمليات عديدة ومتنوعة تتولاها مؤسسات التنشئة والممارسة السياسية حتى تؤدي دورها في زرع وترسيخ المنظومة الفكرية المتعلقة بالظاهرة السياسية وأمور السياسة والحكم في عقول أفراد المجتمع المسلم وتتمثل أهم تلك العمليات في الآتي:

الفرع الأول: إخلاء العقل المسلم من الأفكار الدخيلة:

أول العمليات التي ينبغي أن تقوم بها مؤسسات التنشئة والممارسة السياسية هي عملية إخلاء العقل المسلم من الأفكار الدخيلة التي سيطرت عليه ولا ينبغي الاعتقاد بأن هذه العملية هي عملية غسيل المخ التي تستخدمها دعايات بعض الدول في إطار الحروب والصراعات الإعلامية والأيديولوجية.

ولكن هذه العملية لها منطلقها المميز وأسلوبها المتفرد فهي تعتمد لغة الحوار والنقاش والمحاججة ودحض الأفكار التي ترسخت في العقل المسلم منذ فترات طويلة.

مثل السلطة التي تناظرها المسؤولية في الثقافة السياسية الإسلامية ومثل الديمقراطية التي تضارعها الشورى ومفردات السياسة والحكم في الإسلام ومثل الأيديولوجيا التي تماثلها الأيديولوجيا العقيدية أو المنهج الحياتي في الثقافة السياسية الإسلامية.

وتحتاج عملية إخلاء العقل المسلم من الأفكار الدخيلة واستبدال المفردات الإسلامية بهذه الأفكار وقتاً طويلاً قد يمتد لأجيال فعلماء المسلمين عليهم تبعة القيام بهذه المهمة من خلال إعادة صياغة وتشكيل منظومة الطروحات الثقافية الإسلامية في كافة المناحي.

الفرع الثاني: إعادة تشكيل عمليتي الإدراك والوعي الخاصة بمفردات الظاهرة السياسية في الإسلام:

وهاتان العمليتان المدمجتان تعنيان الإلمام المبدئي بمفردات الظاهرة السياسية في الإسلام ثم التعمق في تلك المفردات وفهمها واستيعابها إلى درجة اعتقادها ولن يتأتى ذلك إلا من خلال ذوى الاختصاص ويحتاج ذلك إلى وقت ممتد وخطاب يعتمد على منهج علمي وانتشار واسع النطاق على مستوي العالم الإسلامي بل والعالم أجمع تحمله لغة سلسة وبسيطة ومفهومة لكافة فئات وشرائح المجتمع المسلم وتعتمد على التحليل والمنطق العقلي وتبتعد عن الأكليشيهات المأثورة المنقولة بل تكون لغة وليدة العصر حتى يفهمها الجميع ويعتنقونها ثم يعتقدونها.

وترتكز عمليتي إعادة تشكيل الإدراك والوعي على إبراز مصادر الظاهرة السياسية المتمثلة في المرجعيات الشرعية (القرآن والسنة) بالإضافة إلى اجتهاد علماء المسلمين من أجل استنباط الأصول والقواعد الخاصة بتلك الظاهرة من تلك المرجعيات ومضاهاتها بمتغيرات ومستجدات الواقع المعاش في المجتمعات الإسلامية وفي العالم.

كذلك ترتكز العمليتان السابقتان على ركيزة أخرى وهي تحليل وتفصيل أسس الظاهرة السياسية كما وردت في المرجعيات وتتحدد تلك الأسس في النظرة الكلية لحركة الإنسان في الكون وفي التوازن بين الشعائر والشرائع ثم في التوازن بين الروح والمادة.

أيضاً ترتكز عمليتا الإدراك والوعي على شرح وتفصيل مفردات الظاهرة السياسية وفق رؤية الإسلام.

وتتمثل تلك المفردات في وضعية الإنسان بوصفه الفاعل الرئيس في الظاهرة وسيد المخلوقات والتكوين البشري الاجتماعي بنمطيه العرقي العنصري والحضاري المدني والرغبة والإرادة الإنسانية والرغبة والإرادة في الفعالية داخل التكوين البشري الاجتماعي والمقدرات والمكنات المادية والرمزية والعقلية التي تتجمع لدي الإنسان لتمكينه من أن يكون فعالاً في مجتمعه وفي المسؤولية وفق رؤية الإسلام.

وفي اختيار المجتمع للمسئول وفي الصلاحيات التي تدعم المسؤولية وقيام المسئول بمهام وظيفته.

وفي تداول موقع المسؤولية وفي الاتفاق أي عقد البيعة وفي المنهج الإسلامي أو الأيديولوجيا العقيدية التي تحكم سلوكات أفراد المجتمع والمسئول أو ولي الأمر وفي طاعة أفراد المجتمع شريطة الالتزام من المسئول بالمنهج الإسلامي وفي الشورى كقيمة وآلية لتحقيق أسلوب الحكم الإسلامي وأخيراً في البعد الأخلاقي الذي يغلف كل مفردات الظاهرة السياسية في الإسلام.

الفرع الثالث: ضبط نسق القيم السياسية الإسلامية:

من العمليات المهمة كذلك في التنشئة السياسية عملية ضبط نسق القيم السياسية الإسلامية المتمثلة في العدالة والمساواة والحرية والإخاء والنصح والتوجيه والشورى وعملية الضبط لذلك النسق تعني شرحه وتحليله وعلاقة كل قيمة بالأخرى ونشره بين المسلمين وتوضيح كيفية وضع كل قيمة من هذه القيم علي أرض الواقع وتبيان كيف أن نسق القيم يمثل أدوات تحقيق أهداف الدولة الإسلامية وديناميات حركة المنهاج الإسلامي.

الفرع الرابع: بناء نسق التقييم والتقويم والفرز:

إذا قُدّر للقائمين على شؤون المجتمع المسلم التوفيق في إحراز العمليات السابقة المتعلقة بالظاهرة السياسية.

فمعني ذلك أن أفراد المجتمع قد أصبح لديهم أو لدى أكبر عدد منهم قدرة كافية على تقييم كل ما يعن لهم أو يفرض عليهم من أفكار وآراء وطروحات وقيم الآخر قياساً على ما انتظم لديهم من نسق الثقافة السياسية الإسلامية المتكامل.

كذلك أصبح لديهم المكنة على تقويم مفردات وقيم الظاهرة السياسية باستمرار وتعديل أي اعوجاج يلحق بها ترتيباً على الفهم الواسع والاستيعاب العميق لمفردات ومرتكزات الظاهرة السياسية كما رتبتها الثقافة السياسية.

أيضاً أصبح لدى أفراد المجتمع المسلم إمكانية الفرز أي اختيار ما يمكن التعامل والتعاطي معه من قيم الآخر وأفكاره وانتقاء أحسن تلك القيم لاعتمادها في المجتمع المسلم إذا كان يمكن أن تسجل له فائدة تذكر.

المطلب السادس: صياغة أيديولوجيا عقيدية أو منهج حياة أصيل معاصر:

الخطوة السادسة من خطوات العود الجميل إلى منهج الله في الحياة عموماً وفي الظاهرة السياسية خاصة تختص بصياغة أيديولوجيا عقيدية أو منهج حياة أصيل معاصر.

والأيديولوجيا العقيدية أو منهج الحياة هو الطريقة أو الوسيلة الخاصة بترتيب حياة المسلمين وتنظيم شؤونهم وفق ما ورد في شريعة الإسلام وهي التي أرادها الخالق لإصلاح حياة عباده وترتيب الحياة وتنظيم الشؤون يعني كافة المناحي السياسية والاقتصادية والإدارية والثقافية والحضارية والاجتماعية وهذا المنهج أو الطريقة مستخلصة ومستنبطة من الثقافة الإسلامية.

والأيديولوجيا العقيدية أو المنهج الحياتي يتسم بنفس سمة الخطوات السابقة وهي الأصالة المعاصِرة فمصادر الأيديولوجيا العقيدية هي الثقافة الإسلامية والأخيرة مصادرها الأساسية هي المرجعيات الشرعية والثقافة الإسلامية ومصادرها تتسم بالأصالة.

أما مفردات الأيديولوجيا سواء أكانت الطروحات والرؤى أو نماذج وأدوات الحركة فهي لابد أن تكون معاصرة تتفاعل وتتعاطى مع متغيرات ومستجدات الواقع في كل زمان وفي كل مكان.

والأيديولوجيا العقيدية أو المنهج الحياتي يتولى أمر صياغتها علماء المسلمين في كل زمان وللأيديولوجيا جانبان أحدهما ثابت والآخر متغير والثابت هو الذي يتسم بالأصالة والعراقة أما المتغير فيتسم بالمعاصرة والجدة ومعايشة الواقع.

والجانب الثابت يُستحضر ويُستدعى كما هو إلى الزمان والمكان المعينين ويتمثل هذا الجانب في الأصول والقواعد المستنبطة من الثقافة والمصادر الشرعية الخاصة بها وهي تمثل أسس السياسة والحكم والاقتصاد والإدارة والحضارة والثقافة.

وهنا يعكف علماء المسلمين على استنباط الأصول والقواعد ويؤسسون عليها نظرة الإسلام في كل شأن من الشؤون المذكورة ومن ثم تتراكم الطروحات والرؤى في شكل منظومة فكرية تشمل كافة أمور ونواحي الحياة.

أما الجانب المتغير فهو معاش وإزاء هذا الجانب يبدو دور العلماء مرة أخرى في ابتكار نماذج وأدوات الحركة التي تربط بين الطروحات والرؤى في المنظومة الفكرية وبين ذلك الواقع المعاش عبر عملية مضاهاة أو مواءمة وتكييف بين الجانبين إلى أن يتم تكييف وأقلمة وتحوير الواقع وتطويعه مع الأصول والقواعد ومن ثم فدور العلماء هو الأساس في صياغة الأيديولوجيا العقيدية والذي يبدو مرة في استنباط واستخلاص القواعد والأصول ثم يبدو مرة أخرى في بناء المنظومة الفكرية، ثم يبدو مرة ثالثة في ابتكار نماذج وأدوات الحركة الملائمة ثم يبدو مرة أخيرة في مواءمة ومضاهاة الواقع بمتغيراته ومستجداته مع الأصول والقواعد والعلماء الذين تقع على كاهلهم تبعة صياغة الأيديولوجيا العقيدية أو المنهج الحياتي في شكل منظومة فكرية قد تتعدد ملكاتهم ومقدراتهم وتخصصاتهم فمنهم من يعكف علي استنباط واستخلاص القواعد والأصول التي تؤسس للعلوم والمعارف المختلفة التي تمثل أساس الظواهر السياسية والاقتصادية والاجتماعية والإدارية والثقافية والحضارية ومن ثم نواحي ومناشط الحياة حسب هذا الترتيب.

ومن العلماء من يهتم بدراسة وتحليل متغيرات ومستجدات الواقع في المجتمعات المسلمة وفي العالم أجمع.

ومن العلماء من يقوم بعملية المواءمة والمضاهاة بين الأصول والقواعد ومتغيرات ومستجدات الواقع عبر ابتكار نماذج وأدوات للحركة.

ومن العلماء من يقوم بهذه المهام جميعها فيستنبط الأصول والقواعد ويصيغ المنظومة الفكرية ويحلل المتغيرات والمستجدات ثم يتولى المواءمة والمضاهاة بين الأصول والقواعد وبين المتغيرات والمستجدات عبر نماذج وأدوات الحركة التي يقوم بابتكارها.

والأيديولوجيا العقيدية أو المنهج الحياتي الإسلامي مثله مثل أي أيديولوجيا يستهدف إقامة حياة معينة تطوع الواقع وتحوره بمتغيراته ومستجداته.

والمنهج الحياتي الإسلامي يستهدف تحقيق منهج الله وإقامة الحياة الطيبة عبر تشريع الهي يعتمد الأصل والقاعدة وجهد بشري يطوع الواقع ويحوره وفق الأصل والقاعدة.

وهنا يتضح كيف يتوافق التشريع الإلهي مع الجهد البشري في منظومة متناسقة ومتكاملة فالنقص الإنساني يكمله التشريع الإلهي بمثاليته ونموذجيته والأخير لا يحقق هدفه وغايته إلا إذا عزم الإنسان على تفعيله وتطبيقه وتحويله إلى دينامية ومحفز ومحرك للواقع بمتغيراته ومستجداته.

المطلب السابع: إعداد تجنيد سياسي إسلامي أصيل معاصر:

التجنيد السياسي هو عملية إعداد لعنصر بشري وفق إطار عام محدد ومعد مسبقاً ويستهدف تحقيق غايات محسوبة، والمجتمع المسلم في حاجة ماسة إلى عملية تجنيد سياسي إسلامي للنهوض به وإخراجه من الظروف والأوضاع والنقائص التي يعايشها، ومعنى ذلك أن التجنيد السياسي يعد بمثابة إعداد لجيل جديد فكراً وسلوكاً.

ويرتكز التجنيد السياسي الإسلامي على عدة مرتكزات، يتمثل أولها في الثقافة السياسية كإطار عام يرسم عملية الإعداد فكراً وسلوكاً ويتمثل ثانيها في عملية الإعداد ذاتها من خلال تنشئة سياسية بالوصف المتقدم ويتمثل ثالثها في الأيديولوجيا العقيدية أو المنهج الحياتي بالشكل الذي سبق إيضاحه ويتمثل رابعها في العنصر البشري الذي يتقبل المرتكزات الثلاثة السابقة وينطلق منها إلى تحقيق عملية التغير في المجتمع المسلم ويتمثل هدف التجنيد السياسي في إقامة منهج الله وفق المنهج الحياتي الإسلامي وتحقيق الحياة الطيبة ومن خلال ذلك يتم تحقيق التواصل الحضاري بين الحضارة الإسلامية كتاريخ ومستقبل المجتمعات المسلمة من خلال تغيير واقعها.

بسم الله الرحمن الرحيم

"واجعل لّي لسانَ صدقٍ في الآخِرين"

صدق الله العظيم

الشعراء 84